DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / VIKTOR
VON WEIZSÄCKER UND JOSEPH WITTIG

ZWEITER JAHRGANG

1927/1928

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

KRAUS REPRINT
Nendeln/Liechtenstein
1969

Reprinted by permission of Verlag Lambert Schneider, Heidelberg

KRAUS REPRINT
A Division of KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1969
Printed in Germany

DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / VIKTOR
VON WEIZSÄCKER UND JOSEPH WITTIG

ZWEITER JAHRGANG

1927/1928

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/die-kreatur_1927-1928_2

INHALTSVERZEICHNIS

WALTER BENJAMIN, Moskau 71
NIKOLAJ BERDJAJEW, Das Ende der Renaissance . . 102, 227
HUGO BERGMANN, Der Physiker Whitehead 356
MARTIN BUBER, Chassidische Geschichten 222
EDGAR DACQUÉ, Die Ursinnessphäre 344
HANS EHRENBERG, Amt. Ein Rundbrief 364
RUDOLF EHRENBERG, Gewissen und Gewußtes 135
EDITH KLATT, Über Krankheit und Heilen 474
FRITZ KLATT, Geschichtliche Begründung der Gegenwart . . 245
GEORG KOCH, Einfalt 249
ERNST MICHEL, Katholische Arbeiter vor der sozialistischen Bewegung 426
WILHELM MICHEL, Der Blick 181
WERNER PICHT, Internationale Verständigung 148
FLORENS CHRISTIAN RANG, Glaube, Liebe und Arbeitsamkeit 34
FLORENS CHRISTIAN RANG, Historische Psychologie des Karnevals 311
EUGEN ROSENSTOCK, Kirche und Arbeit 158
LEO SCHESTOW, Kinder und Stiefkinder der Zeit 369
JUSTUS SCHWARZ, Die Wirklichkeit des Menschen in Rilkes letzten Dichtungen 200
ERNST SIMON, Das Werturteil im Geschichtsunterricht 442
LUDWIG STRAUSS, Ruf aus der Zeit 1
LUDWIG STRAUSS, Natur und Gemeinschaft. Stücke einer Hölderlinbiographie 295
MARGARETE SUSMAN, Der romantische Versuch 397
VIKTOR VON WEIZSAECKER, Krankengeschichte 455
JOSEPH WITTIG, Aus meiner letzten Schulklasse 7
JOSEPH WITTIG, Super aquas 123
JOSEPH WITTIG, Im Anfang 281
JOSEPH WITTIG, Das Geheimnis des „Und“ 419
JOSEPH WITTIG, Schweigendes Warten 477

LUDWIG STRAUSS

RUF AUS DER ZEIT

I

Lange irrt ich um
ohne dein Geleit.
Arme Lichtes, Gott,
hobst du in die Zeit.
Liebend stürzte ich
in den offnen Schein,
Lobte meinen Herrn und pries mich Sein.

Aber kaum erheb
ich das heilige Glück,
Fällt die Stimme hauch-
los in mich zurück,
Hat wie Träumenden,
wenn ihn Donner weckt,
Aus der Hymne mich dein Ton geschreckt.

Wars denn Traum? Mir blüht
noch im Sinn der Strahl.
Morgenleuchten wars –
dieser Tag ist Qual.
Deine Lieb ist hart,
fingst und hältst mich fest,
Leib zu Leib an deinen Zorn gepreßt.

Ewig frischen Lichts
soll ich mich nicht freun,
Ja wie Gift den Kelch
deiner Gnade scheun.
Singen wollt ich rein,
doch du stimmst es schrill.
Sagen soll ich, Herr, was ich nicht will.

II

Frieden feiern sie
im Gewölb des Lichts,
Singen sich in Traum
himmlischen Gesichts.
Unser Wachen, Gott,
nimm es für Gebet –
Sieh die Schar, die drauß
im Gewitter steht!

Tempel bauen sie,
schön verschloßne, dir –
Bist dus, Herr, im Chor,
bist dus in der Zier?
Draußen gärt von Tod
uferlose Nacht –
Bist dus, Herr, im Glanz,
was sie trunken macht?

Ins umkränzte Tor
gehen wir nicht ein.
Kein Geschmückter reicht
hierher Brot und Wein.
Wirren Ruf regiert
kein geweihter Brauch.
Leichenatem hüllt
kein gewürzter Rauch.

Denn die Toten sind
unbegraben hier,
Offne Erde wälzt
Strauch und Mensch und Tier.
Ungeebnet bäumt
sich die wunde Flur,
Von den Fetzen voll
deiner Kreatur.

Wir erkennen uns
halb im seltnen Blitz,
Hören nur Geschleif
ziellos schlaffen Schritts,
Nur durch schwarze Luft,
staubig und verseucht,
Wie ein sterbend Kind
deinen Namen keucht.

Hier erstickt Vertrag,
hier verlischt Gepraß –
Krüppel gegen Krank
zischt gespenstiger Haß,
Denn unstillbar ringt
um uns fort der Krieg,
Bis dem Graun ins Herz,
Herr, dein Frieden stieg.

Kein Vergessen heut,
regne keinen Trost –
Hungers Mund versperr
milder Bettelkost!
Herr, vergieb uns nicht,
Herr, versöhn uns nicht –
Siehe unsre Schuld,
führe uns ins Licht!

III

Geister heller, früher Zeiten,
Die ihr über Träumen uns
thront in Kronen ewiger Ehr,
Kämen eure Götter selbst,
uns in alten Glanz zu leiten,
Sehnend, stöhnend sprächen wir:
nimmermehr.

Fragt ihr uns nach Gut und Rang –
Wandrer wir auf brachem Grund,
ihr gebauten Bodens Fürsten.
Euer ist die Schale Golds,
Sonnenhauch in Erdentrank,
Unser nur ein immer un-
löschbar Dürsten.

Fragt ihr uns nach Tun und Rechte –
Unsre Milde sengt und würgt
mehr denn euer grader Zorn,
Unsre Freigesagten stehn
elender denn eure Knechte,
Lahmer Wehr ins Truggesetz
festverworrn.

Fragt ihr, welcher Geist uns führt –
Geist ward Aussatz, auf der Stirn
überwüchsiger Städte blühend.
Keine reine Flamme, die
einig Beten aus uns schürt,
Not nur, mehr als Menschen-Not
macht uns glühend.

Was geheim im Grund verhalten
Unter eurem Reihn sich stumm
wand in Höhlennacht, das Graun,
Übermächtig feurig brichts
aus der schüttern Erde Spalten –
Unser ist, es Aug in Aug
anzuschaun;

Auszustehn die bare Glut,
Unsre Ehr; die Rinde, die
ihr vom Tisch warft, unser Brot.

Das kein Traum uns mehr entreißt,
hier ist unser bittres Gut:
Schrei, der Gott zum Herzen dröhnt,
heilige Not.

IV

Qual, zerbrich die alten Mauern,
ströme, unermeßlich Trauern,
Über strahlende Altäre
in die seligen Bilder ein!
Fernste Angst, geheimstes Hoffen,
alles Feld des Herrn liegt offen,
Keine Grenze mehr der Gnade,
keine Kerker mehr der Pein.

Wenn wir ineinander legen
Hand zu Hand, erglüht ein Segen,
Der in keinem Ring befriedet
innen zehrt, wen er durchfließt.
Bis nicht jedes Herz im Bunde,
brennt er uns wie offne Wunde,
Und das Heil weicht aus dem Kreise,
wenn der Kreis zu früh sich schließt.

Streckt die Hände aus ins Dunkeln!
Jede offne Hand wird funkeln,
Jede leuchten dem Genossen,
der die Botschaft noch nicht weiß.
Wenn sich aller Hände fänden,
alle sich ins Eine bänden,
O so müßten Gottes beide
Hände schließen unsern Kreis.

V

Ich weiß ja, deine Gunst
wird streuen Himmels Kost
In unsern Wüstenzug;
wir werden essen.
Denn, Herr, wir lebens nicht,
nicht ohne deinen Trost.
Nur stärk uns, überm Mahl
nicht zu vergessen!

Dein Stab in Menschenhand
wird schlagen Flut aus Stein,
Eh unser Hals verdorrt;
wir werden trinken.
Im Schwall der Nacht vor uns
wird wandern, Herr, dein Schein.
Nur laß den Blick im Glanz
uns nicht versinken!

Eh wir von Schultern tun
das anvertraute Leid,
Eh richt am Wegrand uns
ein elend Ende!
Laß hungern uns im Brot,
laß frieren uns im Kleid,
Laß sehnen uns im Kuß,
Herr, bis zur Wende!

JOSEPH WITTIG

AUS MEINER LETZTEN SCHULKLASSE

Als ich den ersten Tag in die Schule ging, habe ich weinen müssen; in dem großen Gewudel von Müttern und Kindern, Lehrern und Schulklassen, Treppen und Türen, Hoffnungen und Befürchtungen war mir meine Mütze verloren gegangen, die einzige Behauptung, die ich damals hatte; und ich wußte noch nicht, daß es zu jedem rechten Schulgang gehöre, eine Behauptung zu verlieren; darum mußte ich weinen. Ich wußte auch noch nicht, daß das Weinen zum Leben gehört, nicht bloß wie ein Druschma zur Hochzeit, sondern eher wie eine Mutter zum Kinde; darum war es mir so bitterlich. Seitdem war es immer so, daß ich, wenn ich mich einmal nicht behaupten konnte, schon in einer neuen Schule angemeldet war.

Ich hatte mich sehr nach der Schule gesehnt, so wie sich einer, der auf das Mittagessen und den Zwölfuhrschlag wartet, nach dem Elfuhrschlag sehnt. Es ging schnell durch die acht Klassen der Elementarschule, durch Gymnasium und Universität. Aber während meine Schulgenossen immer dringlicher danach verlangten, endlich aus der Schule ins Leben hinauszukommen, nistete sich in meinem Herzen die bange Furcht ein, das Leben hinter der Schule könnte am Ende sein wie der Tod, eine lange Weile im Gelernten, kein neues Lernen mehr, kein Aufstieg, keine Hoffnung. In einer der letzten Schulen, die ich durchmachen mußte, verlor ich auch diese Behauptung.

Ich muß noch einmal davon reden, daß der schönste Tag meines ersten Schuljahres jener gebenedeite Tag war, an dem der Lehrer Knebel zu reden anfing: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde", und als er uns durch alle sechs Tage der Schöpfung führte. Wir wußten noch gar nicht, was Schaffen ist, aber wir sahen etwas, das mußte Schaffen sein; es war etwas ganz Wunderreiches. Himmel – ach ja, dieses Wort hatten die Eltern und die Nachbarn schon manchmal gebraucht; hatten dorthin gewiesen, wo Sonne, Mond und Sterne und Wolken zu sehen waren. Und Erde, das waren für uns die Ackerkrumen und eben noch der Boden, auf dem das Dorf und die Stadt und die Berge standen. Aber jetzt wurde der Himmel und die Erde geschaffen, zwei ganz neue Dinge. Und sie waren erfüllt von Licht und Seligkeit; der ganze Klassenraum auch. Und es wurden erschaffen das blaue Firmament und die Länder und die Meere. Und alles, was der Lehrer nur nennen konnte, alles wurde vor uns geschaffen und es war da.

Es war nicht nur ein Tag. Wenn die vielen Jahre meiner Schulzeit und

wenn all mein Leben schön war, dann vor allem aus dem Grunde, weil jener Tag kein Ende hatte; weil ich immer wieder hören durfte: „Gott sprach, und es ward"; weil immer wieder ein neuer Himmel und eine neue Erde wurden; weil Worte Welten schufen.

Jener Tag hatte bisher kein Ende, aber er wurde jahrelang unterbrochen; er wurde jahrelang verfinstert. Gottes urzeitliche Schöpfung blieb zwar bestehen und ward meist anerkannt, aber sein Schaffen wurde verhüllt; ich sah ihn nicht mehr schaffen, und was er schuf, trug nicht mehr das Wunderkleid des Geschaffenseins, sondern das Elendskleid nackter Alltäglichkeit; war nur noch wert als Gebrauchsgegenstand oder wissenschaftliches Forschungsobjekt; und vor den Augen und in der Sprache der wissenschaftlichen Forschung verlor es vollends die Ehre seines vollen, lieberfüllten Gotteswerkes und wurde immer mehr „zurückgeführt" auf ein anderes und dieses wieder auf ein anderes und das letzte auf ein blödes Fragezeichen, bis nur noch ein armseliges Häuflein von Funktionen und Beziehungen und natürlichen Ursachen und Wirkungen übrig blieb, über das man den Babelsturm der Hoffnung auf grandiose „Entwicklung" baute.

Während ich dies schreibe, durchbraust draußen der Sturm meine geliebten Erlen im Wiesengrund, ein königlich gewaltiger Besuch bei meinen Erlen. An einem Tag hat er die ganze Landschaft ringsum freigemacht von Schnee und Eis. Er greift den Bäumen mächtig in die Wipfel und bringt alle ihre Zellen in Bewegung; er greift mir selber ans Herz; es geschieht etwas, es wird etwas; es ist ein Bote Gottes unterwegs – ach nein, es ist nur darum, weil irgendwo in Schottland ein „Maximum" und irgendwo in Kaukasien ein „Minimum" entstanden ist, sonst nichts! Ach ja, einst lernte ich, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe, und da war sie mir etwas; jetzt weiß ich – und ich soll vielleicht noch dankbar dafür sein – daß alles erklärbar und „sonst nichts" ist. Wenn Gott spricht, so wird eine Welt aus nichts, wenn ohne Gott gesprochen wird, so wird nichts aus der Welt.

Dadurch, daß viele Geschöpfe Gottes, die in ihrer eigenen Gottgeschaffenheit für sich besonders dastehen, für sich besonders Gottes Macht und Herrlichkeit lobpreisen, für sich besonders zu Offenbarung und Geschenk werden, durch die Schulwissenschaft auf andere zurückgeführt werden, als wären sie nur Geschöpfe der anderen, Wirkungen, Funktionen der anderen, und dadurch, daß wiederum viele nur „Beziehungen" zwischen zwei oder drei oder vielen anderen genannt werden,

leert sich die schon im ersten Kapitel der Genesis reiche und im weiteren Verlauf der Heiligen Geschichte immer reicher werdende Bühne des Sechstagewerkes Gottes, statt daß sie vor dem schauenden Auge immer gestaltenreicher und lebensvoller würde. Die Wissenschaft hat einen verdammten Zug, mit den Dingen fertig zu werden, ehe noch Gott mit ihnen fertig wird; sie beseitigt die Dinge, indem sie die Dinge so erklärt, daß man nicht mehr nach ihnen zu fragen gezwungen ist; und wir wissen es ja: nach wem man nicht mehr fragt, der ist für uns nicht mehr da.

Zum Glück ist aber nicht jeder Schulunterricht geeignet, die Werke Gottes zu zerphilosophieren. Der Tag, an dem Gott dem Adam alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels brachte, zu sehen, wie er ihnen rufe, dauert noch an, und die Schultage gehören dazu, und Gott bringt nicht nur die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, sondern auch die Geister, die er schuf, in den Gesichtskreis und den Rufbereich des Menschen, und indem der Mensch ein Geschöpf anrufen lernt, ist es für ihn geschaffen und ist für ihn da, so sehr im eigentlichen Sinne da, daß es vorher wirklich gar nicht da war.

Als ich die Worte Fiale, Wimperg, Lisene, Dienste noch nicht kannte, gab es für mich auf der ganzen Welt noch keine Fialen, Wimperge, Lisenen und Dienste, obwohl ich täglich an ihnen vorüberging; ich sah nur den Dom, als hätte der alte Meister nur den Dom gebaut. Als ich aber diese Dinge nennen konnte, waren sie auf einmal da, und sogar der Dom war in ganz anderer Weise da, als ich ihn vorher täglich gesehen hatte. Später durfte ich diese Freude noch einmal erleben, als ich meinen Studenten, die auch täglich am Dom vorübergingen, jene Namen sagen durfte; einige sagten mir am Tag darauf: „Wir hatten den Dom bisher noch nie gesehen"; sie waren so freudevoll und dankbar, als ob ich den ganzen Dom geschaffen hätte. Und ich sage frei heraus: Ich habe ihn erschaffen; er wäre ohne mich oder einen anderen, der jene Namen sagen konnte, nie dagewesen in der Welt meiner Studenten.

Deshalb meine ich, daß jener Tag, an dem der Lehrer Knebel von der Erschaffung der Welt zu reden anfing, nicht mehr aufhörte, weil ich immer wieder neue Namen rufen lernte, so daß neue Gestalten auf die Bühne des Sechstagewerkes traten, und es traten viel mehr neue Gestalten auf, als die Wissenschaft „zurückführen", „zergliedern", zerphilosophieren und auffressen konnte.

Wie es aber in der Gesellschaft ist, daß man nämlich eine bestimmte Anzahl Menschen kennt und die anderen „einfach nicht kennt“ oder erst in der Not kennt, so ist es in der Schule. Man sieht die Gestalten, aber man ignoriert sie; man mag sie nicht anrufen; man mag sie nicht einmal wissenschaftlich beschreiben; sie sind zu wenig von unserer Art; sie sind unbequem; sie entziehen sich dem Experiment; sie lassen sich nicht erklären; sie sind – o pfui! – beinahe okkult, haben wenigstens „so was Mystisches“ an sich. Oder sie „verkehren“ mit jedem Bauern und Handwerker. O ja, Bauern und Handwerker haben mit vielem zu kämpfen oder nehmen vieles zum Dienst – ich möchte beinahe sagen: sie wissen von vielem, aber zu einem eigentlichen Wissen wird dieses tägliche Füreinander- und Gegeneinandersein gewöhnlich nicht –, was in der Schule nie genannt, nie wissenschaftlich behandelt wird. Und doch sind dies alles Schöpfungen Gottes, Geschöpfe Gottes. Manchmal sagt man, daß man sie erst in der Schule des Lebens kennen lerne. Wenn man nur das Leben ebenso ernstlich zum Kennenlernen und zum Nennenlernen benutzen wollte wie die Schule! Wenn man auch außerhalb der Schule, also im Leben, noch etwas vom Sechstagewerk Gottes wissen möchte! Und wenn man sich nicht genierte, von solch unwissenschaftlichen Dingen zu reden oder sie irgendwie ernst zu nehmen und Fragen an sie zu tun!

Jüngst malte ein Maler in einer großen deutschen Kaufmannsstadt, die an Wirklichkeitssinn ihresgleichen sucht, für das Refektorium eines Kapuzinerklosters ein großes Wandbild: Auf der Erde ausgebreitet liegt ein Tischtuch, darauf eine Schüssel mit Fischen, auch ein Krug, Teller und Becher, mehrere Brötlein und Früchte. Ich muß an die Darstellungen altchristlicher Mahle in den Katakomben denken. Vor diesem Franziskanermahl kniet mit segnenden Händen der heilige Franz, und zu seiner Rechten und zu seiner Linken knien und lagern die Mitglieder seiner großen Familie, lebensvolle, von starkem Geist gehaltene Gestalten. Ein mächtiger Baum windet und schnürt hinter Franz seinen Stamm aus der Erde und trägt seine Krone zum Himmel. Rechts und links Klostermauern mit Türen und Fenstern, im Hintergrund Assisi. Es ist eine Pracht von Gestalten rings um den heiligen Franz. Trotz des schattenden Baums stehen sie im vollen Lichte. Alle ihre Wunder bergen sich in den schweren, faltenreichen Stoffen ihrer Gewänder, zwingen sich aber doch in den Gesichtern an den lichten Tag. Während – fast kaum zu merken – in dem

Geäst über dem heiligen Franz eine Amsel huscht; ich selbst, der ich ein Beobachter von kleinen Nebensächlichkeiten und ein Verächter der großen Hauptsachen bin, sah sie zuerst nicht; sah kaum das Tischtuch mit den Speisen; so sehr hielten mich die Gestalten der Heiligen gefangen. Bis mir der Maler von dem Geschehen berichtete.

Ein Maler lebt von seinen Bildern. Seine Gestalten müssen nicht nur schön, lebenswahr, lebensvoll sein und allen Ansprüchen der Kunstkritik genügen, sondern müssen ihn auch ernähren, müssen ihm neue Aufträge herbeischaffen. Hungern lassen können sie ihn, aber nicht verhungern lassen. So sollten auch diese Gestalten dem Maler einen neuen Auftrag einbringen. Aber der Pfarrer, von dem alles abhing, erklärte, daß sie absolut unreligiös und ungeistig seien. All die große Schar der Heiligen vermochte also dem Maler kein Brot zu bringen. Vielleicht hätte es die Amsel vermocht, gleich dem Raben, der den Propheten ernährte. Wenn man nur dieses liebe, schwarze Tierlein überhaupt gesehen hätte!

Mit der Amsel aber war es so: Als der Maler im Mai mit dem Bilde begonnen und es eben durchgezeichnet hatte, flatterte es an seinem Atelierfenster; im nächsten Augenblick erschien über dem Bildrahmen eine junge Amsel und setzte sich ruhig gerade über den heiligen Franz.

Dieses Vorkommnis ist eine jener Schöpfungen Gottes, von denen ich sagte, daß man sich im allgemeinen geniert, sie ernst zu nehmen, sich zu ihnen zu bekennen. Ich selbst möchte es nun nicht als wissenschaftliche These aufstellen, daß der Vogel als Erbschaft aus dem 13. Jahrhundert die Kenntnis der echten Franziskusgestalt in sich trug, und daß sein Flug zu dem gemalten Franziskus der beste Beweis dafür sei, wie getreu der Maler das echte Franziskusgestaltige wiedergegeben habe. Und doch muß ich sagen, daß ich das, was hier geschehen, sehr ernst nehme, nicht bitter ernst, wie man sonst seine Überzeugung nimmt, sondern süß ernst; im Sechstagewerk Gottes gibt es auch süße Sachen, die deshalb, weil sie süß sind, nicht unwahr oder nebensächlich und unbedeutend sein müssen. Der Maler schrieb mir am Heiligen Abend, an dem ja auch die Tiere reden können, von alledem. Und schrieb dazu: „Es war ein liebenswürdiger Zufall, – denn wenn es mehr wäre, wäre ich dessen nicht wert.“ Tatsächlich weiß er im Innersten, daß es mehr war. Er malte den Vogel in das Bild hinein und tat somit ein Bekenntnis, das er aus Bescheidenheit nicht mit Mund oder Feder aussprechen konnte.

Ich weiß nicht, ob einmal eine Zeit kommen wird, in der die Wissenschaft solche Dinge ernst nehmen wird; in der die Kunstgeschichte all das geheimnisvolle Geschehen beim Bildermalen, all die „liebenswürdigen", aber auch die unliebenswürdigen „Zufälle", für die wissenschaftliche Behandlung eines Bildes verwerten und dadurch sich selbst zu einer wahren Wissenschaft erheben wird. Aber ich weiß, daß solche Dinge zum Sechstagewerk Gottes gehören und mit Namen genannt werden müssen; daß eine Sprache dafür gefunden werden soll. Denn wenn Gott dem Menschen eine seiner Schöpfungen nahebringt, will er „sehen, wie der Mensch ihr rufe". Und was er geschaffen, wird da sein, sobald der Mensch das Anrufen wagt.

Als ich noch in den früheren Schulklassen meines Lebens saß; als ich lernend und dann lehrend mitten in den alten, approbierten Schulen stand, tausendfach gebunden an ihre Meinungen und Richtungen und Stoffauswahlen, hatte ich wohl Furcht, mich mit solchen Sachen unsterblich zu blamieren, mich und meine Freunde zugleich. Ich mußte trotzdem davon reden und erlebte zunächst das Seltsame, daß die Schule es jahrelang ertrug. Dann aber konnte ich mich doch nicht mehr behaupten; ich hatte so viel Un-Schulgemäßes geredet, daß die alte Wächterin der Schulen gegen mich aufstand, die Kirche. Und es war ein merkwürdiges Spiel. Die Kirche wußte, daß ich ihr treu ergeben war und daß ich ihr viele von ihr Entfremdete wieder zurückführte. Mein Leben lang hatte ich ihr gedient, aber sie mußte mich von der Schule entfernen, denn ich mußte frei von der alten Schule werden, um ihrer Methode und Stoffauswahl nicht mehr verpflichtet zu sein. Bei solchen Geschehnissen hat und nennt man immer irgendwelche Gründe und ist auch von Herzen überzeugt, daß man nur aus diesen Gründen handle; in diesem Falle aus dem Grunde, daß meine „Irrtümer den heiligen Glauben wenigstens teilweise von Grund auf untergrüben". Tatsächlich aber geschah es, weil es geschehen mußte. Es sitzt da auch eine Amsel im Gezweig. Anerkannte, approbierte, gesellschaftsfähige Kräfte und Gestalten, hier die „Reinheit des Glaubens" und der „Gehorsam gegen das I-Pünktchen des kanonischen Rechts" decken das Tun von noch ungenannten Kräften, die sich entweder dafür rächen wollten, daß ich schon von ihnen gesprochen hatte, oder die mich frei machen wollten von der Schule, damit ich frei von ihnen sprechen könnte. Ich muß ein Wort meines Meisters in neue Form gießen: „Solche arge Dinge müssen kommen, aber leid tut es mir um jene, die sich mit der

Verantwortung dafür belasten; die Dinge wären auch ohne sie gekommen."

So war mir also schon dieser Schulwechsel wieder eine neue Schule: ich lernte etwas Neues: Es gibt in der Schöpfung Gottes Kräfte, die sich verstecken; die anonym bleiben und sich mit aller List gegen das Gesehen- und Genanntwerden wehren. Die genannten und erkannten Kräfte und Gestalten stecken mit ihnen unter einer Decke und schützen ihre Verborgenheit und Anonymität, nehmen ihr Tun auf das eigene Konto, leihen ihnen die eigene Autorität; sie scheinen eine Art Korpsgeist zu haben, oder sie werden gezwungen, Korpsgeist zu haben. Darum geschieht so vieles im Namen Gottes, im Namen der Kirche, des Staates, des Gesetzes, der Sittlichkeit, der Religion, der Liebe, der Barmherzigkeit, was mit Gott, Kirche, Staat, Gesetz, Sittlichkeit, Religion, Liebe, Barmherzigkeit nichts zu tun hat. Wehe ihnen, wenn sie ihren Namen dazu hergeben, wenn sie ihr Tor öffnen, ihre Hand leihen! Jene verdeckten Kräfte sollen wirken, sollen aber auch ihr Visier öffnen. Denn Gott, der sie geschaffen hat, ist nicht ein Gott der Verhüllung, sondern ein Gott der Offenbarung, freilich der Offenbarung aus tiefster Verhüllung, der Offenbarung, die tiefster Verhüllung bedarf, um mit höchster Kraft, mit einer bis zum Ausbruch wachsenden Kraft durch die letzte Verhüllung durchzustoßen. „Wenn die Not am höchsten, ist Gott am nächsten." Darum ist jenes Versteckenspiel, jenes Wehren gegen eine leichte Offenbarung frei vom Verdacht teuflischer Bosheit, sondern ist geschaffen zur Offenbarung im letzten Ringen, in äußerster Not, in höchster Kraft, in der „Fülle der Zeit". „Arge Dinge müssen kommen", aber sie sollen erst kommen, wenn sie so stark sind, daß sie die letzte Mauer durchbrechen; wehe dem, der sich zu einem geöffneten Ausfalltor für sie macht! Der Glockengießer tötet den Lehrling, der die Glockenspeise in die Form ließ; der Meister selbst wird zur Richtstatt geführt; nur eines wird herrlich und darf jahrhundertelang leben und klingen: das Werk, die Glocke. Sünde, Elend, Tod ringsum, aber die Offenbarung wird; das Werk triumphiert über Meister und Lehrling.

Ich wußte gar nicht, wohin ich aus der alten Schulklasse gestoßen sei. Nur mein Glaube sagte mir, daß ein neuer Schulraum für mich geschaffen sein müsse. Ich war so verstoßen aus der alten Schule, wie Menschen überhaupt nicht verstoßen können. Denn wenn einer sonst aus einer

Schule entlassen wird, darf er doch wenigstens alle Künste mitnehmen, die er in der Schule gelernt hat. Ich aber sah mich auf einmal entblößt aller dieser Kenntnisse und Künste. Selbst die Sprache der alten Schule war mir abhanden gekommen. Ich konnte noch dies und jenes mühsam reproduzieren, konnte ein Aufsätzlein schreiben in der Art, wie ich vordem Bücher schrieb, aber es war so, wie wenn ein toter Karpfen noch eine Zeitlang mit dem Schwanze schlägt. So kann Rom und so konnte Jerusalem töten; es hat Macht über Leben und Tod, aber nur immer über das alte Leben, nicht über die Auferstehung. Ich glaubte zunächst, in eine Schulklasse versetzt zu sein, in der man die Kunst geistiger Armut, die Kunst des Gestorbenseins zu lernen hat. Ich baute mir an den Erlen des väterlichen Wiesengrundes ein Haus für meinen Leib, ein Haus wie ein Grab, aber wie ein Grab in Auferstehungsglauben.

Ich hätte sogern einmal Biologie studiert aus lauter Verliebtheit in das Schöpfungswerk Gottes. Aber das war nicht die neue Schule, für die ich angemeldet war. Biologie studieren schon zu viele. Auch das war es nicht, was offen am Tage liegt, daß sogar meine Nachbarn davon sprechen, nämlich daß der Bau meines Hauses eine gute Schule für mich und meine Baugesellen war. Sie war es, aber es lohnt sich nicht, viel davon zu sagen. Denn Bücher und Aufsätze über den ländlichen Hausbau gibt es schon viele. Als Sohn einer alten Zimmermannsfamilie meinte ich, es wäre eine Schande, wenn ich mir das Haus von einem anderen entwerfen und bauen ließe. Ich wollte weder schöner noch bequemer wohnen, als ich bauen könnte; meinte auch, eigene Baufehler besser ertragen zu können als Fehler eines fremden Baumeisters. Dazu kam, daß einer meiner liebsten Nachbarn ein tüchtiger Maurerpolier war, und ich hatte genügend vom Zeichenbrett meines Bruders abgeguckt und schließlich auch einige Jahre Vorlesungen über kirchliche Baukunst gehalten, so daß ich die Entwürfe und Grundrisse und Querschnitte zur gütigen Zufriedenheit der örtlichen Baupolizei herstellen konnte. Tausend Dinge lernte ich aus der freundschaftlichen Unterhaltung mit meinen Maurern und Zimmerleuten und aus der Beobachtung ihrer Arbeitsweise. Ich sah bald, daß die Summe der Kenntnisse eines Handwerkers, zusammengezogen aus jahrhundertealten Erfahrungen und eigenen Erlernissen nicht viel geringer ist als die eines Universitätsprofessors, und die Leute waren erfreut und dankbar für die Mitteilung meiner baugeschichtlichen Kenntnisse und mancher

Baumeistergeheimnisse, z. B. wie man die Bauzeichnung einer Treppe herstellt, einer Kunst, nach der sich jeder tüchtige Zimmermann sehnt, die aber peinlichst vor seinen Augen verborgen wird. So lernten wir viel voneinander, bis wir zueinander Du sagen mußten. Selbst die Handlanger, vor allem den Ziegelträger erkannte ich als Bewahrer von vielerlei Kenntnissen des Sechstagewerkes Gottes, die ich selbst bei den tüchtigsten Exegeten des Alten Testamentes vergeblich gesucht hätte. Genauer als ein Mathematiker wußten sie das Verhältnis der Last, die sie tragen mußten, zu der Entfernung der Leitersprossen, auf denen sie emporstiegen. Aber von dieser Schule will ich hier nicht reden; ich weiß auch noch nicht genau, wieweit sie zu meiner ewigen Seligkeit notwendig war. Ganz trennen läßt es sich indessen von dem anderen, was ich sagen möchte, nicht.

Ich hatte auch schon früher oft und gern bei handwerklichen Arbeiten geholfen und zugesehen, und es war mir dabei weiter nichts aufgefallen. Die Arbeiten waren immer für andere; für mich selbst hatte ich fast noch nie etwas gebaut oder gezimmert oder geschnitzt oder gemalt. Wenn ich auch dabei gar manche liebenswürdige oder unliebenswürdige „Zufälle" erlebte, so traf die Liebenswürdigkeit oder Unliebenswürdigkeit nie mich persönlich, sondern nur als Mitleidenden oder Mitlachenden. Mitleiden und Leiden, Mitlachen und Lachen sind aber so sehr voneinander verschieden wie ein Sehender, der mit eigenen Augen sieht, und ein Blinder, der an der Schau des Sehenden teilnimmt. Gewöhnlich hatte ich bei allen handwerklichen Arbeiten viel Glück, lauter kleines, aber in der Summe doch viel. Brauchte ich ein Stück Material oder Werkzeug, so fand ich es im Vorrat und Gerümpel unseres alten Hauses, in dem nie etwas Unbrauchbares weggetan wurde, weil es doch vielleicht noch irgend einmal zu irgendeinem Zwecke gebraucht werden könnte. Oder wenn ich es nicht fand, so bot sich mir eine andere Möglichkeit schier freudig und freiwillig an, und es erwies sich fast immer, daß diese andere Möglichkeit, die angebotene, besser war als die gesuchte: Ich hatte keine Gegnerschaft in der „leblosen" Kreatur, sondern vielmehr Freundschaft. Aber auch für diese hatte ich eigentlich noch keine Augen; ich sah sie als etwas Selbstverständliches an, und für Selbstverständliches öffnet man eben leider weder Verstand noch Auge. Ich hatte diese Blindheit der Erde gegenüber bis in dieses Jahr hinein. Dem Geiste gegenüber war ich wohl schon eher sehend geworden. Obwohl ich meistens nur schrieb, wenn mir

das zu Schreibende wie eine Gnade angeboten und wie eine Schau vor mich hingebreitet wurde, konnte ich doch erfahren, wie manche Dinge, die ich längst im Glauben und im Tun darstellte, sich mit aller List und Kraft wehrten gegen die Einladung in Wort und Schrift hinein. Man sagte mir wohl: „Sie sind dir eben noch nicht klar genug." Aber sie sind ja viel klarer im Glauben und Tun, als sie jemals im Wort werden können. Ich denke mir, sie wollten nicht in meine Worte hinein, in die ich sie einfangen wollte; sie wollten erst das Wort bilden, in dem sie sich offenbaren und in die aussprechbare Kreatur eintreten wollten; und sie wollten sich erst dazu zwingen lassen, weil die Offenbarung immer in höchster Kraft, in äußerster Not, in letztem Ringen, in der Fülle der Zeit geschehen will. Manche Kenntnisse in meiner Fachwissenschaft versteckten sich geradezu mit List vor mir, offenbarten sich meinem Spürsinn, soweit, daß ich ihr Dasein erriet, erregten in mir die Lust, nach ihnen zu jagen, ließen sich aber nicht fassen, guckten immer wieder um irgendeine Ecke herum, verschwanden wieder, bis ich der Jagd müde war und jahrelang mein Bemühen um sie einstellte; dann legten sie sich oft ungerufen, in einem „glücklichen Zufall" in meine Hände. Es war dies alles meistens ein gutmütiges Spiel. Manchmal freilich kamen Neckereien und Täuschungen vor, die ich geradezu als bösartig empfand. Ich schrieb aber damals alle diese Vorgänge meinem eigenen Geiste zu, seiner Schwäche, seiner Irrtumsfähigkeit, nicht aber der Eigenart der geschaffenen geistigen Welt, die ihr Wesen und Treiben gerade dadurch am besten verbergen kann, daß wir es zunächst auf Konto unseres eigenen Wesens und Treibens schreiben. Der geistigen Welt gegenüber ist es ja auch viel schwerer zu erkennen und zu unterscheiden, was von ihr aus auf uns und was von uns aus auf sie wirkt, weil die geistige Welt viel weniger deutlich und gänzlich außerhalb von uns liegt und wirkt als die körperliche Welt. Ist es doch soweit gekommen, daß die Menschen überhaupt an keine geistige Welt außerhalb des Menschengeistes glauben wollen (ob sie es wirklich können, möchte ich nicht entscheiden; sie bauen sich an Stelle der geleugneten Geisterwelt die transzendente Welt und schieben dort all ihren überflüssigen Geist hinein). Darum war es notwendig und eine große Gnade, daß ich aus meinem „geistlichen Leben" und meinem „rein geistigen Berufe" herausgerissen und in diese ganz unakademische Welt hineingestellt wurde, wo ich der Kreatur Gottes Stirn gegen Stirn begegnen konnte.

Wie leichtfertig hatte ich bisher über das Bibelwort hinweggelesen: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan"! Es steht in diesem Worte, daß die Erde nicht als untertänig geschaffen worden ist, so wenig wie sie als erfüllte Erde geschaffen worden ist. Sie begegnet dem Menschen nicht als dienstbare Erde; sie hat die Kraft, nicht zu dienen, zugleich aber die Kraft, dienstbar zu werden; sie hat Macht, sich zu wehren gegen die Untertänigkeit, und Macht, untertänig zu sein. Wer sie nur als untertänig kennt, der kennt sie nicht, so wie einer den Löwen nicht kennt, wenn er nur dressierte Löwen kennt. Die Menschen in akademischen Berufen, die Menschen in den Stadtwohnungen, in den Büros, hinter den Schaltern lernen meist nur die dienstbar gemachte Erde kennen; sie könnten gar nicht ihren Beruf erfüllen, wenn es nicht so wäre; es wirkt störend genug, wenn ein Teil der dienstbar gemachten Erde, z. B. die Schreibtischlampe oder die letzte Feder versagt. Sie haben sich derart an die dienstbar gemachte Erde gewöhnt, daß sie kaum noch der ungezählten Kämpfe und Mühseligkeiten gedenken, in denen andere Menschen der Erde diese Dienstbarkeit abgerungen haben. Sie essen ihre Frühstücksemmel, waschen ihre Hand in dem ihnen freundlich entgegenrinnenden Warmwasser der „Leitung", tauchen ihre Feder in die Tinte, fahren mit ihr über das schöne glatte Papier – ach, wie ihnen alles entgegenkommt, wie ihnen alles gehorcht, wie ihnen alles dient! Sie brauchen nicht einmal einen Befehl auszusprechen; sie erkennen nicht einmal das Dienstbarliche und Gehorchliche in dem Geschehen; es ist ihnen alles dies Selbstverständlichkeit – ach, ihr Herz wäre gar nicht groß genug, um die Freude, den Stolz, die Dankbarkeit zu fassen, die über sie käme, wenn sie dies erkännten! Nein doch, es gibt schon Menschen, die es erkennen; sie dürfen es aber meist nicht verraten, um nicht als Sonderlinge verschrien zu werden. Unser alter Professor der Moraltheologie, Adam Krawutzcki – er hieß nicht umsonst Adam, denn er war bei aller Gelehrsamkeit ein ganz ursprünglicher und darum oft verlachter Mensch geblieben – sagte uns einmal im Kolleg, als er die Kraft der Freude im sittlichen Leben besprach, in seiner frommen Art: „Ich bete täglich, ehe ich nach dem Kirchgang wieder meine Wohnung betrete, in Freude und Dankbarkeit ein Vaterunser für alle, die an meinem Hause gebaut, die das Wasser gezwungen haben, in meine Wohnung heraufzusteigen, die der Erde den Brennstoff abgezwungen haben – ach, ich werde nie fertig mit meinem Dank, denn

der Weg von der Kirche bis zur Wohnung ist kurz.“ Die Studenten lachten, vielleicht auch ich. Wir meinten, er ist doch ein kurioser Geselle! Dieser Gruppe von Menschen, in der ich meinen Adam Krawutzcki als Ausnahme sehe, scheint eine ganze Armee gegenüber zu stehen in unmittelbarer Berührung mit der noch nicht dienstbar gemachten Erde: die Bauern, die Bergleute, die Handwerker, die „Arbeiter“. Denen zeigt die Erde viel freier und trotziger ihr ursprüngliches Gesicht, die ihr anerschaffene Kraft, sich gegen jegliche Dienstbarkeit bis zum äußersten zu wehren. Sie stehen den ganzen hellen Tag und viele auch die ganze Nacht Stirn gegen Stirn der Schöpfung Gottes gegenüber und zwingen mit aller Gewalt und List die Erde zum Dienste. Die meisten zu den ihnen schon bekannten Diensten; einige, die Entdecker und Erfinder, zu immer neuen Diensten. Immerhin gilt dies alles in einem beschränkten Kreise ihres Lebens, gilt von den Stunden ihrer beruflichen Arbeit. In ihren anderen Stunden leben sie auf der dienstbar gewordenen Erde. Und auch in den Stunden der Arbeit sehen sie die dienstbar gewordene Erde und nehmen ihre Dienste in Anspruch gegen die noch undienstbare Erde; ihr gesamtes Werkzeug ist dienstbar gewordene Erde. Und auch sie haben die Augen nicht unverhüllt genug, um den ganzen Trotz der undienstbarlichen Erde zu erkennen. Sie bringen tausend Listen und Künste mit, die sie sich nicht selbst von der Erde errungen, sondern die ihnen von ihren jahrtausendealten Ständen vererbt worden sind, vom Meister zum Lehrling, und diese Listen und Künste, die Gewalt in ihren Armen, die Sicherheit in Blick und Fingern, die Güte ihrer Werkzeuge, erfüllen sie mit dem Wissen um den Erfolg ihrer Arbeit, um die doch und doch zu erreichende Dienstbarkeit auch des von ihnen zu bezwingenden Teils der Schöpfung, daß sie die Undienstbarkeit gar nicht mehr recht beobachten und gar niemals fragen: Wer bist du, mit dem ich hier ringe? Etwas mehr von unwillkürlichem Wissen um das Gehorchenkönnen der Erde verraten gelegentliche Anreden und Zurufe, die freilich meist die Form des Fluches haben. Ich weiß nicht, warum es mir immer so stark durch die Nerven ging, wenn einer meiner Zimmerleute das Kommando sprach: „Holz komm!“ Und uneingestanden wissen alle Handwerker, daß Material und Werkzeug sehr leicht all ihren Berechnungen und Künsten spotten kann. Wenn ausnahmsweise einmal „alles klappt“ oder „alles glatt geht“, so sprechen sie von „Glück“. Sie sehen also nicht etwa die Schwierigkeiten

und das Mißlingen als Zufall an und das glatte Gelingen als die Regel, sondern umgekehrt. Selten stellt sich aber einer die Frage, warum denn alles so schwierig sein müsse, warum erst vielfaches Mißlingen und dann erst das Gelingen, warum und woher so vielfache Störungen. Es wäre doch denkbar, daß alles dem Menschen zugeneigter und entgegenkommender geschaffen worden wäre, wie innerhalb des Pflanzen- und des Tierreiches die Geschlechter einander zugeneigt und entgegenkommend, ja einander mit großer Süßigkeit lockend geschaffen worden sind. Warum ist die fruchtbare Arbeit nicht so süßen Wunders voll wie die befruchtende Liebe? Gott gab dem Menschen die Erde mit den drei Worten: „Wachset und mehret euch!", „Füllet die Erde!", „Machet sie euch untertan!" Warum streute er nur bei dem ersten dieser drei Worte die Rosen des Glücks und der Liebe über die Menschen, beim zweiten bittren Abschied und banges Fernsein, beim dritten all die schwere Not der Arbeit? Es fragt schier niemand danach. Es kommt ja der Feierabend, es kommt der Sonntag; je größer die Schwierigkeiten, desto länger die Arbeitsgelegenheit und die Verdienstmöglichkeit; die Schwierigkeiten verteilen sich auf die verschiedenen Gruppen von Handwerkern und Arbeitern; in der Summe treffen sie nur den Bauherrn, dessen Leid und Betroffensein die einzelnen Leute im besten Falle – und das war wirklich mein Fall – mit getreulicher Anteilnahme, aber nicht mit ebensoviel Leid und Getroffensein tragen können.

Mit der ganzen Front wendet sich also die Undienstlichkeit der Erde nicht gegen die einzelnen Arbeiter, sondern gegen den, der alle diese Arbeiter in den Kampf gegen die Undienstlichkeit der Erde vorschickt oder sogar begleitet. Und gegen diesen einen auch nicht so stark, wenn er in der Stadt oder ihrer Nähe baut, wo soviel Dienstbarkeit der Erde aufgehäuft ist, daß man vor lauter naher Hilfe gar nicht mehr die Hilfsbedürftigkeit und Hilflosigkeit spürt. Ganz anders, wenn er fern von Dorf und Stadt auf einem einsamen Acker baut; wenn stundenlange Wege notwendig sind, ehe ein dienstbarer Ersatzteil für einen undienstbaren herbeigeholt werden kann. Da erst mag ein solcher Bau zu einer Schule werden, in der man etwas wirklich Neues vom Sechstagewerk Gottes kennen lernen kann.

Ich hatte von dem Grundstück meines Vaters, das jetzt in den Besitz meines Schwagers übergegangen ist, von jeher keinen Teil so lieb gehabt wie den Erlengrund mit dem hohen Wiesenrande an dem Steiglein, das vom Kirchelberge nach Ebersdorf führt, und ich habe mich immer ge-

wundert, warum der Großvater sein Haus nicht an diesen Wiesenrand, sondern etwa hundert Meter feldein gebaut hat, obwohl von dort bis zum Wasser in der Wiese ein sehr langer Weg war, auf dem alles Wasser für die Haus- und Stallwirtschaft auf den Schultern oder auf schwankenden Radwern geholt werden mußte. Es ist wunderbar schön an der Erlenwiese. Tag und Nacht wandert ein winziges Bächlein plaudernd und in der Sonne wie Gold und im Monde wie Silber leuchtend durch die Wiese nach dem „Langen Grunde", der bis ins Dorf hineinführt. Die Erlen stehen an den drei Bettlein, die sich das Wasser bereitet hat, herbe Bäume, unscheinbar in Blüte und Frucht, fast als wären sie unfruchtbar und ohne Liebe und ohne Glück. Aber wenn im Frühjahr und im Herbst die Zugvögel kommen, da kehren sie ein und erfüllen die Erlenkronen mit Leben. Und nicht wenige bleiben und gründen in den Erlen ihr Heim. Und auf der Wiese blühen tausend Blumen, und wenn sie gemäht wird, wirft die Sense große Schwaden Gras auf den Boden und große Schwaden Duft in die Luft, und am Abend, wenn das Heu zu Haufen getürmt ist, spielen die überschlanken Schatten der Erlen und die plumpen Schatten der Heuhaufen und die schöne, schöne Abendsonne ein Spiel voll Seligkeit für die Augen und die dem Abendfrieden zugeneigten Herzen.

Der Acker, der an den Wiesengrund grenzt, war nie besonders fruchtbar, da er ganz dünn auf Sand und Lehmboden gebreitet sich nach Norden neigt; und diese unfruchtbar machende Neigung war noch dadurch verstärkt worden, daß dieses Stücklein Erde allen Lehm und Sand für die Anbauten und Umbauten des großväterlichen Hauses liefern mußte. Mein Schwager bot mir darum ohne zu großen Verlust an Fruchtboden diesen Teil seines Besitztums als Baufleck an, und ich meinte, die Erde würde sich ebenso darüber freuen wie ich selbst.

Es schickte sich so, daß wir am Hochfest des Heiligen Geistes, an Pfingsten, den Bauplatz abstecken mußten. Das ist eine so festliche Arbeit, daß wir in ihr keine Verletzung des Feiertags sahen, und wir schritten voll Freude mit unseren Absteckpfählen, Schnüren, Winkeln und Wasserwagen ans Werk. Da Friede und Freude Früchte des Heiligen Geistes sind und da sie am Bauplatz so reichlich über uns herabkamen, mußte es wohl der Heilige Geist sein, der wie eine Baumkrone uns feiertäglich überschattete und seine Früchte über uns niederfallen ließ. Aber da merkten wir auf einmal, wie die Erde sich wehrte gegen die Absteckung

des Rechtecks, das den Grundriß meines Hauses bilden sollte. Die Baumeister der ganzen Erde werden lachen, wenn sie dies hören, denn es ist mit die einfachste Sache von der Welt, ein Rechteck abzustecken. Aber der Abhang bog sich und krümmte sich förmlich unter unseren Meßwerkzeugen. Bald stimmten die Winkel nicht, bald die Längenmaße nicht. Wir prüften Winkel und Stäbe; sie waren in Ordnung. „Warum, warum?" fragte einer nach dem anderen. Niemand sagte: „Die Erde will uns nicht!" Schließlich gelang es uns auch, das Rechteck zu schnüren; es gelang uns nur nicht, herauszubekommen, warum es uns nicht gleich gelungen war. Woher sollten wir es auch „heraus"bekommen? Aus einer Welt rätselhaften Mißlingens, die uns immer fest verschlossen bleiben wird, so zwar, daß das Mißlingen heraus, unser Verstand aber nicht hinein kann? Wohl, wohl, daß es uns mißlang und warum es uns mißlang, haben wir schon herausbekommen, aber nicht, warum es uns mißlingen *mußte*.

Von da an begann eine ununterbrochene Kette von Schwierigkeiten, Plackereien, Neckereien, alle einzeln wohl immer erklärbar und von denen, die sie einzeln erfuhren, mit gutem Humor ertragen, in ihrer Summe aber rätselhaft und zugleich verräterisch. Ihrer Summe gegenüber genügte der Tagesvorrat an Humor nicht; da genügte nur ein immer stärker werdender Glaube, daß wir doch und doch den Befehl haben, und mit dem Befehl auch die Verheißung, daß wir der Erde mächtig werden.

Was ist denn dies, was uns so mächtig widersteht? Es gibt Widerstände, mit denen man von vornherein rechnet; auch solche, die man bei unberechnetem und unvorhergesehenem Eintritt „ganz in der Ordnung" findet. Aber es gibt noch etwas darüber hinaus. Es gibt noch etwas, bei dem der an Widerstände wahrhaft gewöhnte Arbeitsmann seinen Humor verliert und mit beginnendem Zorn ausruft: „Das wäre wirklich nicht nötig gewesen!" Hinter solchen Worten steckt der Glaube, daß es neben der naturgesetzlichen Notwendigkeit noch eine andere Quelle von Widerständen gibt, eine Unnötigkeit, also eine Freiheit, eine Freiheit, vielleicht nicht größer, vielleicht viel kleiner als die Freiheit des Hundes, einen vorübergehenden Wanderer zu beißen, wenn er ihn beißen will, – vielleicht aber auch eine sehr große Freiheit. Und es gibt noch etwas, das ganz über die vorhergesehenen und über die unvorhergesehenen, aber in Ordnung befundenen Widerstände hinausgeht: Das Planvolle, Systematische, Listige, Ausgeklügelte in all den Plackereien und Neckereien, die dem Menschen die Arbeit

erschweren; auch etwas Boshaftes, das die fertige Arbeit verunschönt und befleckt und dem Menschen wenigstens einen Teil seiner Freude verdirbt.

Die Antike sah diese Erscheinungen in der Gestalt der Dämonen; die deutsche Vergangenheit in der Gestalt der Kobolde oder auch der Teufel; die Neuzeit weiß keine Gestalt; sie hat nur die Namen Naturkräfte und Zufälle, also Namen ohne Macht, Namen, mit denen man niemand rufen kann, Namen, unter denen sich niemand offenbart, vielleicht aber jemand verbirgt. Allein die katholische Kirche ruft diese Erscheinungen noch an, gebietet ihnen und verbietet ihnen. Soweit ich aber ihre Funktionäre kenne, tun sie es nur noch mit leeren Worten, nicht mehr mit dem vollen Glauben und der hellen Schau der für Menschenaugen unsichtbaren Wirklichkeiten; sie sind durch die modernen, von den Aufklärungen der Naturwissenschaft beherrschten Schulen gegangen und verwenden nur die alten Worte, meinen aber Naturkräfte und Zufälle. Sie gehören ja eben auch meist zu der Gruppe der Menschen, der die Erde als eine dienstbar gemachte entgegentritt, während die Kirche ihre Sprache in einer Zeit empfangen und gebildet hat, in der die Undienstbarkeit der Erde noch von dämonischer Gewalt und Herrschaft war. Die Kirche ist heutigentages die einzige Gestalt, die zur Kreatur spricht; die also den Glauben hat, daß die Kreatur hören und gehorchen kann, und zwar nicht einfach so, daß physischer Widerstand physischer Gewalt weichen müsse, und auch nicht so, wie man vom Tiere weiß, daß es sich durch Zurufe dressieren läßt, sondern eher so, wie der antike Krieger in den feindlichen Heeresschwarm hineinbrüllte, wohl wissend, daß seine Stimme dort zu Gehör und Wirkung kommen werde. Sie beauftragt sogar die von ihr geweihte Kreatur, nun Wache zu stehen oder ins Feld zu ziehen gegen eine Kreatur, die keine Weihe mehr erreichen kann, die aber erschrecken und flüchten kann vor dem Geweihten. Laßt uns hören, wie urgewaltig diese Sprache ist, und laßt uns von dieser Gewalt einige Kännlein schöpfen, denn wir haben es nötig, da aus unserer Sprache die Gewalt des Glaubens immer mehr aussickert! So spricht die Kirche zur Kreatur des Salzes: „Ich beschwöre dich, du Kreatur des Salzes, beim lebendigen Gott, beim wahren Gott, beim heiligen Gott, bei Gott, der dir befahl, dich durch den Propheten Eliseus ins Wasser werfen zu lassen, auf daß die Unwirksamkeit des Wassers geheilt werde und daß du werdest geweihtes Wasser zum Heil der Gläubigen und seiest allen, die dich nehmen, Gesundheit der

Seele und des Körpers und daß entflüchte und davonweiche von dem Orte, in dem du angesprengt wirst, alle Irrschau und Schlechtigkeit und Verschlagenheit verführerischen Trugs und aller unreine Geist, beschworen bei dem, der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten und die Welt durch Feuer. Amen." In gleicher Weise spricht die Kirche auch zur Kreatur des Wassers, und es ist sicher nicht zufällig, daß sie nicht zu Salz und Wasser, sondern zur *Kreatur* des Salzes und des Wassers spricht. Salz und Wasser können nicht hören, was der Mensch spricht; sie können nur chemisch reagieren. Wenn sie der Schöpfung entrückt sind, sind sie tote und taube Dinge, die nicht mehr auf Wort und Geist reagieren; und sie sind sogleich der Schöpfung entrückt, wenn sie nicht mehr als Kreatur angesprochen werden; sie sind immer nur das, als was sie angesprochen werden, – mit Macht angesprochen werden. Wenn sie angesprochen werden, stehen sie im Bereich des Du, wo Leben und Gehör ist; sonst im Bereich des Es, wohin Reden und Hören keine Brückenbogen spannen. Und wenn sie als Kreatur angeredet werden, werden sie im Glauben, also in Kraft angeredet und betroffen in der lebendigen Hand Gottes, wo nichts Totes und Fertiges, sondern nur Lebendes und Werdendes sein kann; wo also alles noch wunderbar ist. Wenn die Kirche spricht „Du Kreatur des Salzes", so spricht sie es vielleicht nicht im Tagesbewußtsein, nicht berechnend, auch nicht um einen Titel zu geben, auch nicht unter Gewalt des rhetorischen Rhythmus – auch wenn dieser in all ihren alten Gebeten und Beschwörungen nachweisbar ist –, sondern um das Salz in einem Augenblicke anzusprechen, in dem es noch in der Wunderhand Gottes ist wie sie selber. Es ist mir auch immer sehr aufgefallen, daß sich die Kirche zuerst an die Kreatur and dann erst an Gott wendet. Wohl beginnt ihr Ordo ad faciendam aquam benedictam wie alle ihre Weihegebete mit dem Responsorium: „Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit coelum et terram". Aber dies ist noch keine Ansprache, sondern eine Selbstbesinnung, der eigene Eintritt in den Bereich der Schöpfung, in dem allein mit den Dingen zu reden ist. Dann aber richtet sich die Ansprache unmittelbar an das Salz, und die Rubrik sagt ausdrücklich: „Deinde *absolute* incipit Exorcismus salis", fast als wollte sie die immerhin bei den Gläubigen weitverbreitete Auffassung ausschließen, als sei der Weg der Kirche zur Kreatur nur mittelbar durch Gott, und als wollte sie die zu privaten Zwischengebeten neigenden Prie-

ster hindern, dem unmittelbaren Wege auszuweichen. Erst wenn die machtvolle Ansprache an die Kreatur beendet ist, heißt es: „Oremus!", und es beginnt eine Oratio zu Gott; dann die Ansprache an die Kreatur des Wassers und eine zweite Oratio zu Gott; dann die mit Worten begleitete und im Zeichen des Kreuzes geschehende Vermischung des Salzes und des Wassers und endlich eine dritte Oratio zu Gott.

Ich glaube, in der Schule meines Hausbaues gelernt zu haben, daß es mit den Dingen der Schöpfung noch einen anderen Verkehr gibt als den der physischen Nutzbarkeit, des physischen Widerstandes und der physischen Gewalt, deren Anwendung von einem Geiste ausgeklügelt wird, der keinen unmittelbaren Weg zu den Dingen der Schöpfung hat; auch noch einen anderen als den durch Gott, durch den fromme Beter zur Macht über die Erde kommen wollen, und noch einen anderen als den durch den Teufel, den die Zauberer beschreiten wollten. Es ist der Weg, selbst aus der Reihe der Götter und Teufel herauszutreten und auf dem Boden zu stehen und in ihm zu wurzeln, aus dem immerwährend Kraft und Herrschaft empordringt in unser Wesen, das heißt: selber Kreatur zu sein, nicht irgendeine, sondern die, der die Macht über die Erde zugesprochen ist. Dies ist auch ein Fels, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen.

Was nun das andere ist, was uns bei einem Werke so hartnäckig und, wie wir oft meinen möchten, boshaft widersteht, das möchten wir oft gern wissen, ehe wir es offen zugestehen, *daß* es ist. Daß es ist, das sollen wir erst erfahren. Es ist etwas, was gar nichts anderes ist. Wenn wir sagen wollten, es sei ein Geist, oder ein ganzes Heer von Geistern, oder es sei weiter gar nichts als das Spiel der Naturkräfte und Zufälle, so gerieten wir vielleicht auf einen ganz falschen Weg; wir setzten nur ein unbekanntes Ding für ein anderes unbekanntes Ding und erschienen vielleicht als klug und wissend und hätten etwas Schlimmeres gesagt als gar nichts, nämlich etwas Falsches. Nur den einen armseligen Trost hätten wir, daß wir beruhigt die Augen wieder zum Nichtsehen schließen könnten. Ich traf einmal in Italien einen merkwürdigen Gesellen; es war abends, nicht allzuweit vor den Toren Roms; wir waren zwar gewarnt worden, nach der Abenddämmerung außerhalb der Tore zu bleiben, aber für mich waren solche Warnungen eher Mahnungen, denen ich folgen mußte. Die seltsame Gestalt fragte mich auch, warum ich mich nicht vor ihr fürchte. Ich antwortete: „Sie sind doch ein Mensch, und da ich Priester bin,

fürchte ich mich hier in Italien vor Menschen nicht." Darauf der Mann: „Woher wissen Sie, daß ich ein Mensch bin? Unter diesem Namen laufen viele Teufel umher. Mein Gott, ich weiß oft selbst nicht, ob ich ein Mensch bin! Und ist ein Mensch nicht etwas ebenso Unbekanntes und vielleicht zu Fürchtendes wie eine Gestalt, die zufällig nicht Menschengestalt ist?" Darauf ich: „Ach, wenn Sie schon sagen: Mein Gott! dann ist es mir egal, ob Sie ein Mensch sind oder nicht; ich freue mich, daß Sie mit mir gehen und mit mir reden und daß Sie da sind. Ich bin nämlich auch da und sage: Mein Gott! und ich weiß, daß ich nicht so leicht umzubringen bin." Ich habe mich dann mit dem Manne befreundet; er war ein wunderlicher Philosoph und ausgerechnet aus – Schlesien, meiner geliebten Heimat; da wird es wohl wirklich ein Mensch gewesen sein, aber etwas unsicher hat er mich gemacht in meinen Definitionen. Er hatte damals ein komisches, aber durchaus gütiges Lachen, als ich ihn als Menschen definierte. Und dieses Lachen hörte ich in diesem Jahre immer wieder, wenn ich die hartnäckigen Widerstände und Neckereien und törichten Hinhaltungen definieren wollte, so etwa: „Das sind eben die Naturkräfte", oder: „Das müssen wirklich Dämonen sein" oder sonstwie.

Im zweiten Thessalonicherbriefe erwähnt der Apostel Paulus einen Widerstand gegen das Erscheinen des Antichrist und nennt ihn „Katechon", also den Aufhalter. Vor dieser Stelle stehen alle Exegeten ratlos. Sie raten zwar hin und her und möchten gern eine bekannte Persönlichkeit oder Gestalt an Stelle dieses rätselhaften Namens setzen, zuletzt sogar den Apostel Jakobus, freuen sich aber schließlich alle, mit Augustin sagen zu können, daß die Stelle völlig unklar sei. In diesem Sommer war mir die Stelle völlig klar; ich mußte immer wieder daran denken. Der Katechon ist eben der Katechon, wie Paulus niemand andres ist als Paulus. Er ist kein Mensch; es muß ja nicht alles Mensch sein. Er ist aber ein sehr Hartnäckiger, denn er hat sich bis heute noch nicht – wie Paulus sagt – beseitigen lassen. Daß ein solcher Aufhalter am Werke ist, wissen wir aus der Geschichte der Menschheitshoffnungen heute noch besser als Paulus. Jeder Mensch hat mit ihm zu tun; bei jedem Werke offenbart er sich. Er kann sein Aufhalten üben mit Hilfe irgendeines Menschen oder irgendeines Naturgesetzes oder Naturprozesses, muß aber nicht deshalb unter den Menschen oder unter den Naturkräften gesucht werden. Es wagt heute niemand, ihn so klipp und klar mit einem Namen zu nennen

wie Paulus es getan hat. Und sonderbarerweise hat sich trotz der unzähligen Doktordissertationen noch niemand die Aufgabe gestellt, diesen Widerstand in seiner ganzen Ausdehnung und seiner Konsequenz einmal wissenschaftlich zu behandeln. Man sieht nur immer sein einzelnes Tun, und dies bringt man wissenschaftlich leicht irgendwo unter. Und umgekehrt hat man die Neigung, alle die einzelnen Widerstände unter einem allgemeinen Namen oder Gesetz unterzubringen oder sie auf irgend etwas anderes zurückzuführen, um sich so dem vielfachen Angesprochenwerden und der Notwendigkeit, nach vielen Seiten hin zu antworten, nach Möglichkeit zu entziehen. Sie sind Geschaffene wie wir und als Geschaffene mit uns gleichberechtigt. Ebensowenig wie wir erfaßt werden, wenn man uns auf die Vermählung unseres Urahns mit unserer Urahne zurückführt oder wenn man uns unter den Begriff „der Mensch" subsumiert, ebensowenig lassen sich diese Geschaffenen durch Aufdeckung ihrer Ursachen und durch Definitionen erfassen und geistig erledigen. Wir haben ihnen zu gebieten. Wie notwendig ist es da, sie zu respektieren! Wir haben ihnen zu gebieten, aber was wir einstweilen tun, ist bloß körperliche, wenn auch noch so geistreich ausgeklügelte Gewalt gegen Gewalt. Sie sprechen zu mir: „Deine Stunde ist heute noch nicht gekommen, dein Werk zu vollenden oder soundso weit zu bringen"; sie können dies nicht anders sagen, als indem sie uns auf einem Wege aufhalten, ein Werkzeug verlegen oder zerbrechen, einen unserer Arbeiter krank werden lassen oder sonst eines der abertausend Mittel anwenden, die ihnen zur Verfügung stehen. Wir antworten darauf mit Ungeduld, Zorn und Gewalt, und der Fluch ist meist die einzige Form, in der wir ihnen gebieten möchten. Und doch kommt erst dann unsere Stunde, wenn wir unserer eigenen Kreatur und diesen Kreaturen in rechter Weise gebieten. Irgend etwas von dieser Tatsache liegt in dem Worte Jesu: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen." Ach ich kann noch nicht viel davon sagen, denn ich bin noch Anfänger in dieser Schule!

Als Jesus die Welt verließ und in die Einsamkeit der Wüste ging, die noch viel mehr undienstbare Erde war als mein Neusorger Wiesenrand, begegneten ihm auch die Widerstände, und der Evangelist schildert sie unter den Gestalten des Satans – es war die einzige Möglichkeit, die wirklichen Vorgänge zu schildern. Am Schluß des langen Berichtes schreibt der Evangelist: „Engel kamen und dienten ihm." Ich bin überzeugt, daß hinter diesem kurzen Satze wenigstens ebenso viele und ernste Vorgänge

verborgen sind, wie in dem langen Berichte, und ich habe mir immer glühend gewünscht, der Evangelist hätte lieber aus dem langen Bericht einen einzigen Satz und aus dem kurzen Satz einen langen Bericht gemacht, denn der kurze Satz enthält das wunderbare Kapitel von den Beiständen. Es geht mir nun aber geradeso wie dem Evangelisten: Das Kapitel von den Widerständen konnte ich ausführlich behandeln; das Kapitel von den Beiständen will gar nicht recht über die Überschrift hinaus. Es gehört aber auch zu der neuen Schule, zur Lehre und zur Schau des Sechstagewerkes Gottes. Wollte ich es ausführlich behandeln, so müßte ich vieles aus dem Kapitel von den Widerständen wiederholen. Das Verhalten der Menschen und ihrer Wissenschaft gegen die Widerstände ähnelt nämlich in vielem dem gegen die Beistände. Was jene tun, rechnet der Mensch gewöhnlich dem Material oder dem Versehen des eigenen Geistes zur Schuld an; was diese tun, schreibt er gern dem „Glück" oder dem Scharfsinn seines eigenen Geistes zu. Dort und hier das gleiche Bestreben des Menschen, außer sich und dem Material, zu dem er auch seinesgleichen als „Menschenmaterial" rechnet, nichts Geschaffenes anzuerkennen. Darum vergißt er am liebsten sowohl Widerstände wie Beistände, sobald ihre Offenbarung vorüber ist, besonders aber die Beistände. Es ärgert ihn, daß da noch etwas ist, was von seinem Willen nicht abhängig ist, selbst dann, wenn es sich freundlich zu ihm gestellt hat. Oder er tut auch hier alles in den weiten Sack der Selbstverständlichkeiten, oder wenn er einen Dank hat, so richtet er ihn an seinen oder anderer Menschen Erfindungsgeist. Es gibt freilich auch hier Ausnahmen. Ich kannte einen Mann, der sich dankbar von lauter Beiständen umgeben sah. Noch ehe er eine Arbeit begann, wurden ihm die Hilfsmittel und Materialien zugespielt, meist ganz wundersam passend. Er fand eine Schraubenmutter auf der Landstraße; sein nächster Gedanke war: „Da wird mir wohl daheim eine fehlen!" Daheim kam ihm schon seine Frau entgegen: „Wir mußten aufhören zu dreschen, weil an der Dreschmaschine eine Mutter losgegangen ist und nicht mehr zu finden war." Er nahm seinen Fund aus der Tasche: Die gefundene Mutter paßte genau zu der verwaisten Schraube! Ich sprach zu ihm: „Sie haben Glück." Er lächelte bloß. Oder er hatte schon eine Arbeit begonnen; es fehlte ihm aber ein bestimmtes Stück Holz. Ich wollte schon sagen, daß ich in die Stadt gehen werde, um das Fehlende zu kaufen. „Ach nein," meinte er, „es wird schon so was im Hause sein." Er ging hinaus; seine

Nachbarin grüßte ihn und bat ihn um irgendeine Hilfe. Dabei kam er in den Schuppen der Nachbarin und fand sogleich das zu seiner Arbeit notwendige Stück Holz. „Sie haben gute Augen", sagte ich ihm. „Ach nein," erwiderte er, „das Ding wartete schon auf mich und fiel mir ordentlich in die Arme."

Solche Erfahrungen habe ich freilich meist nur dort gesammelt, wo die Bedürfnisse der Menschen noch anspruchslos sind und sich auf die Hebung der nächsten Not beschränken. Über die Not hinaus scheinen die Beistände keinen eigentlichen Auftrag zu haben. Sie helfen auch da noch oft, aber gewissermaßen nicht amtlich, sondern aus Freundschaft. Und auch auf Herzensnot nehmen sie Rücksicht. Dort wo die Ansprüche der Menschen weiter gehen, stellen sich die Beistände seltener ein. Ich wollte mir zuerst ein ganz einfaches, kleines Holzhaus bauen lassen, ohne jeden „städtischen Komfort". Aber da protestierten zunächst meine schon vorhandenen Besitztümer; sie wollten doch bei mir bleiben und mußten Platz haben in dem neuen Hause, die vielen Bücher, die großen Bilder; es protestierten tausend Bequemlichkeiten, die ich mir im Laufe der Jahre hatte angewöhnen lassen; es protestierte die liebe Frau, die mein Haus und mich pflegen wollte; man müsse sich die Hilfe der modernen Technik möglichst zunutze machen, damit nicht das ganze Leben in der Hausarbeit versinke, sondern auch an dem geistigen Gute teilzunehmen Zeit habe; es kamen die Lieferanten und redeten mir alle möglichen Anschaffungen und Einrichtungen auf. Ach, was habe ich jetzt für Rohrleitungen, Hähne, Schalter, Steckdosen, Motore, Pumpen, Drähte – ganze Kilometer – im Haus! Das Grüpplein naher Beistände reicht bei weitem nicht aus, alles in Ordnung zu halten. Wehe, wenn etwas versagt. Da ist man, wie man sagt, „einfach aufgeschmissen", und keine Spur vom Herrnsein auf der Erde. Alle jene Einrichtungen sind auch Beistände, aber keine unbedingt treuen. Nur wenn sie funktionieren. Wer sich mit ihnen einläßt, ist von ihrer Gnade abhängig, ist nicht ihr Herr, sondern der Elektrotechniker, der Pumpenbauer, der Handwerker in der Stadt – eine Stunde weit weg – das sind ihre Herren, denen müssen sie gehorchen oder müssen sich durch andere ersetzen lassen, wenn sie gar nicht funktionieren wollen. Oder wollen sie mich zwingen, außer Theologie noch Elektrotechnik und Maschinenbau zu treiben, damit ich auch ihrer Herr werde?

Ganz anderer Art als diese Sorte von Beiständen, gegen die ich noch ein lebhaftes Mißtrauen haben muß – sie sind gar nichts andres als dienst-

bar gemachte Erde, die sehr gern in ihre Undienstbarkeit zurückfällt – sind Beistände, derer man niemals Herr werden kann, weil sie ihrem Wesen nach nur Freunde sein können, z. B. das „zufällige" Vorüberkommen eines Mannes, den man notwendig als Boten braucht, oder das „zufällige" Verlorengehen eines Gegenstandes, bei dessen Suchen man irgendeinen gefährlichen Schaden entdeckt oder eine verlorene Kostbarkeit wiederfindet – ach es gibt Vorkommnisse, die einen wie ein treuer Hund an den rechten Ort führen! Manche von ihnen tragen das Gesicht von Widerständen und Mißgeschicken und erweisen sich doch als Beistände und freundliche Boten und Geleiter. Oft kommen sie nicht einmal nur deswegen, um eine Not zu beheben, denn diese eine konkrete Not wäre zu ertragen gewesen; sie kommen oft, um einem gequälten und verzagten Herzen eine ganz leise, aber tieffreudige Ahnung von der Nähe einer Hilfe zu bringen, so daß es sich wieder aufrichten und wieder leben kann. Im Verkehr mit dem armen, geplagten Gebirgsvolk habe ich dies oft erfahren. Ich maße mir gar nicht an, etwas zu erklären oder wissenschaftlich festzustellen; es ist schon viel genug, wenn wieder einer sagt: „Es gibt solche Dinge", – wenn er wenigstens für sich auf der Vollständigkeit der Schöpfung in diesem Punkte besteht gegen all die Oberflächlichen, die achselzuckend sagen: „Das ist Zufall, das ist Aberglaube." Denn wenn einer sagt: „Es ist", so müssen es tausend andere mitsagen, weil sie es selbst erfahren haben, aber nicht von allein sagen konnten oder mochten.

Viele Beistände offenbaren sich also entweder mit dem Gesicht von Widerständen, so daß sich ihr Beisteheramt erst nach und nach enthüllt, oder als Gegner der Widerstände. Beistand und Widerstand folgen sich oft so nahe auf dem Fuße, daß der Mensch fast keinen der beiden recht merkt und deshalb in Versuchung kommt, zu sagen: „Das geht ja wie von allein." Aber der Mensch ist auf Erden, um zu erkennen und zu danken, und darum folgen die Beistände den Widerständen erst eine Weile später. Aber irgendeine Korrespondenz findet bei dieser Gruppe von Beiständen immer statt zwischen dem einzelnen Beistande und dem einzelnen Widerstande. Der eine ruft den anderen auf, und es ist oft wie ein Kampf.

Über all dies hinaus nahen sich dem Menschen Beistände, die ihn für einige Zeit, sei es auch nur für einen Tag oder eine Stunde, nicht nur über den Einzelkampf mit den Widerständen, sondern über die ganze Welt erheben; die ihm nicht nur die Ahnung einer nahen Hilfe, sondern einen

unaussprechlichen Frieden bringen. Auch sie können die Gestalt eines liebenswürdigen Zufalls tragen, aber wen sie berührt haben, der weiß mehr von ihnen. Sie kommen selten; soweit ich weiß, nur am Anfang und am Ende eines schweren Werkes. Über dem Leben Jesu sieht der Evangelist die Engel nur bei der Geburt, nach den drei Versuchungen in der Wüste, nach der dreimaligen Entscheidung für den Willen des Vaters auf dem Ölberge und im Grabe des Auferstandenen. Sie können nicht oft kommen, denn sie nehmen den Menschen aus dem Leben heraus; wer ein Eisen glühend machen will, darf es gar nicht oder nicht zu oft aus dem Feuer herausnehmen; wer ein echtes Menschenleben führen will, darf sich nicht wünschen, daß die Erquickung des Schlafes gar zu viel öfter als einmal am Tage über ihn komme.

Der Rohbau meines Hauses war schier vollendet. Es hatte die ganze Zeit über geregnet, als ob die Schleusen des Himmels geöffnet wären, so daß sogar meine Bauleute manchmal den guten Mut verloren. Unter noch größeren Schwierigkeiten war der übrige Neubau meines Lebens aus dem toten Grunde zum ersten Licht emporgestiegen und die ersten Versuchungen waren überstanden. Da leuchtete auf einmal ein sonnenheller Sonnentag auf. Die Frauen beschlossen, nachmittags in den nahen Wald zu gehen, um Beeren zu sammeln. Ich versprach, gegen Abend nachzukommen, und blickte ihnen vom Bodenfenster des Neubaues, an dem wir unsere Zimmerwerkstatt eingerichtet hatten, lange nach, bis der Wald oben an der Berglehne sie aufnahm. Es war ein Bild wunderbarer Schönheit und erquickenden Friedens; es war, als ob endlich etwas anderes unterwegs wäre als die alltägliche Sorge und Plage. Unwillkürlich dachte ich daran, daß mein Haus im ganzen das Bild des Alltags sein sollte; ich wollte Wand und Dach ganz einfach und nüchtern haben und duldete keine der üblichen Bauzieraten. Nur an einigen Stellen sollte der Sonntag durchleuchten; Die Wand über der Haustür sollte eine Nische haben für ein Herrgotts- oder Heiligenbild. Das sollte so hell über alle Nüchternheit leuchten wie jener Sonnentag über die ganze vergangene trübe Bauzeit.

Solche Herrgotts- und Heiligenbilder an alten Häusern – man geht meist achtlos oder mit Achselzucken oder mit einem nicht einmal bös gemeinten Spott oder einer meist ungünstigen ästhetischen Kritik vorüber, weil man sie als Produkte einer Frömmigkeit oder Mode ansieht, für die man kein Interesse mehr hat – gehören doch und doch zur Kreatur, sind Erinnerungen und Denkmäler erfahrener oder wenigstens erhoffter Bei-

stände innerhalb der Kreatur. Sie zeigen Gestalten, unter denen jene Menschen die Beistände gesehen, vermutet oder erhofft haben. Selbst wenn es das Bild Gottes sein soll – Gott ist der Kreator, der Gottesbegriff und das Bild Gottes ist Kreatur und gehört zur Fülle des Sechstagewerkes. Und mögen auch die Beistände kommen, woher immer der Glaube sie kommen sieht, sie können doch nur kommen durch die Kreatur, durch ein sich ihnen öffnendes Tor der Kreatur, unter Bewegung der Kreatur. Kurz und gut, ich hätte gern eine solche Gestalt über meiner Haustür gesehen, eine Gestalt, unter der ich selber oder unter der irgendein anderer Mensch einen Beistand erfahren hätte. Ein Wanderstab, der mich schon einmal auf Fahrten begleitet, gestützt oder gar gerettet oder der irgendeinem anderen Menschen diesen Dienst erwiesen hat, ist mir lieber als einer, den ich erst im Laden kaufen muß. Ich ließ die Nische bauen und kümmerte mich zunächst wenig darum, wessen Bild sie bergen solle. Sowie ich unter dem Dach zwischen den Balken viele Winkelchen bereitete, ohne mich viel darum zu kümmern, welches Schwalbenpaar dort sein Nestlein bauen werde. Die Schwalben werden schon kommen, pfeifen kann ich ihnen nicht, aber ich pfeife auch nicht darauf, ich möchte gar zu gern, daß sie kämen.

Ich wartete nicht den Abend ab, sondern ging in den Busch, als der Nachmittag gar zu wunderselig wurde – es gibt eine solche Stunde, in der sich der Nachmittag geradezu verklärt. Traf im Busch die beerensammelnden Frauen. Viele Beeren hatten sie nicht gefunden, ich sah in ihre Krüglein und Kännlein. Aber ihre Gesichter waren voll Findeseligkeit und ihr Mund war schon halb geöffnet zu dem Worte: „Du, wir haben etwas gefunden!“ „Wohl ein Vogelnest?“, erwiderte ich, denn es war eine dabei, die durch nichts so selig aufleuchten kann wie durch den Anblick einer Wiege – ach, Kinderwagen muß ich jetzt sogar schon in meiner Heimat sagen – oder eines Vogelnestes. „Nein, nein! Es ist eine Marienstatue, aus Holz geschnitzt und wohl sehr alt.“ Mein erster Gedanke war, die Statue muß am Fundort bleiben und dort geziemend aufgestellt werden. Aus weiter Ferne meldete sich freilich auch bald der Gedanke an die Wandnische meines Hauses. Ich ging ganz freudenerfüllt mit an den Fundort und sah dort unter altem Blechgerümpel eine sehr fein geschnitzte, wenn auch stark beschädigte Immaculata-Madonna aus der Zeit des Hochbarocks. „Wie geschaffen für meine Wandnische!“ rief ich aus, nahm das

kostbare, herrenlos gewordene Schnitzwerk in den Arm und trug es mit den jubelnden Frauen heim. Nun steht es, notdürftig ergänzt, in meiner Stube und wartet auf die Mußestunden, in denen ich es in seiner ursprünglichen Schönheit wiederherstellen und an der Hauswand anbringen will. Ginge ich noch in die alte Schule, so würde ich in einer kunstgeschichtlichen Abhandlung das Schnitzwerk als eine ikonographische Seltenheit behandeln. Denn noch auf keinem Bildwerk der Immaculatareihe habe ich wie an unserem Funde beobachten können, daß der Bildschnitzer den Versuch machte, die „immaculata concepta" zugleich als „immaculata de Spiritu Sancto concipiens", also sowohl das Festgeheimnis des 8. Dezember wie das des 25. März darzustellen: Sie hält mit ihrer Linken die Taubengestalt des Heiligen Geistes an ihrer Brust und ist hoffende Mutter. Ich würde sogar, soweit ich dies hier mit den vorhandenen wissenschaftlichen Hilfsmitteln feststellen kann, ernstlich behaupten, daß es ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Mariendarstellungen werden dürfte. Aber wie könnte ich in eine solche Abhandlung all meine Freude und all die Tröstung und Kraft hineinschreiben, die mir aus jenem Gebüsch gekommen sind! Und die doch halt für mich tausendmal wichtiger waren als alle kunstgeschichtlichen Forschungsergebnisse, obwohl ich zugestehen muß, daß mir manchmal auch ein wissenschaftliches Fündlein Freude und Kraft gebracht hat.

Dies hat sich zugetragen, als der Rohbau meines Hauses der Vollendung entgegenging. Etwas Ähnliches trug sich zu, als wir endlich den Fertigbau einrichten konnten und die von den Großeltern und Eltern überkommenen Geräte und Geschirre in der sogenannten Elternstube aufzustellen begannen. Ich brachte für Großvaters Krippenfiguren ein Bortbrett über der Kammertür an, machte wohl auch einen Stall dazu und stellte die noch erhalten gebliebenen Figuren auf. Daß der Stern samt dem einen der heiligen Dreikönige, dem „weißen", dem knienden, dem zum Ziel gelangten, im Laufe der Jahre verschwunden war, habe ich ja schon in meinem „Herrgottswissen" erzählt, – in der allerersten jener „Geschichten", wegen deren ich meinen letzten Schulwechsel vollziehen mußte. Da war es so wie bei der bekannten Übung im optischen Unterricht: Man blickt längere Zeit auf ein in schwarze und weiße Flächen oder Figuren geteiltes Papier, erhebt dann seine Augen plötzlich zur weißen Decke des Schulzimmers und sieht dort das Gegenspiel der Farben des

Papiers. Ich hatte lange in das Figurenwerk hineingeschaut, in dem Stern und König fehlten; jetzt, da ich meine Augen wo anders hin wandte, sah ich überall Stern und König. Mitten in diesem träumerischen Sehen wurde ich gerufen, ich solle doch in das alte Haus kommen und den Großvaterschrank herumtragen helfen, den ich mir gegen einen neuen Schrank für die Elternstube eingetauscht hatte. Als ich aus dem neuen Hause heraustrat, immer noch traumverhangen und das Bild der Großvaterkrippe mit ihren Lücken überallhin projizierend, sah ich am leicht bewölkten Himmel eine Lichterscheinung, die ich jedem Naturwissenschaftler als „ganz und gar natürlich" darzustellen und zu erklären bereit bin. Es war das Bild eines großen, in mildem Licht leuchtenden Sternes mit langem Schweif, so wie auf Krippenbildern der „Stern von Bethlehem" aussieht; darunter und zur Rechten und zur Linken in drei Kreisbogen geordnet lichtweiße Wölklein wie lauter Engelsvolk. Es war ein ganz seltsames Spiel des bis auf die funkelnde Spitze seines Horns verdeckten Mondes und des Gewölkes, dauerte kaum so lange, als wie ich es erzähle, überdauerte aber doch die träumerische Schau. Denn ich rieb mir die Augen aus und sah es doch noch.

Als ich dann den Teil des alten Hauses betrat, der Großvaters letzte Wohnung war und in dem der alte Schrank stand, wollte ich gleich meinem Schwager von der seltsamen Himmelsschau berichten, aber er hatte etwas anderes. Er hatte gerade den großen schweren Schrank von seiner Stelle gerückt und hinter ihm – den König gefunden, den mir fehlenden, den knienden, den anbetenden. Es schloß sich mir ein großer goldener Ring: Mit diesem König, da er verschwunden war, hatte ich meine eigentliche religiöse Schriftstellerei begonnen, und jetzt, da sich um ihretwillen mein Leben gewendet hat und da ich in weitem Bogen nicht bloß zur Heimat und zum Glauben, sondern auch zur Ausdrucksweise oder – wie soll ich sagen? – zurückgekehrt bin, kommt er wieder! Es ist nichts, wirklich nichts, ihr lieben Rationalisten, seid mir nicht böse, daß ich es euch erzähle! Nein, es ist wirklich nichts, aber aus nichts hat Gott die Welt erschaffen. Respektiert das Nichts; unter Gottes schaffenden Händen kann eine Welt entstehen aus ihm, eine neue Welt und mit ihr eine neue Wissenschaft. Mir hat er geschaffen eine Tröstung, einen Beistand. Und ich denke auch an dieses Werk Gottes, wenn ich das uralte Loblied sage: „Benedicite omnia opera Domini Dominum!"

FLORENS CHRISTIAN RANG

GLAUBE, LIEBE UND ARBEITSAMKEIT

Ein Brief an Walther Rathenau

Koblenz, im Mai 1914

Sehr geehrter Herr.

Unser neuliches Gespräch hat uns, wie wir uns werden gestehen müssen, den erwünschten inneren Anschluß nicht gebracht. Da aber ein Mann von so reiner Empfindung wie Herr *van Eeden* annimmt, daß wir zu gemeinsamem Wirken verbunden sein könnten, bitte ich um die Erlaubnis, in einem schriftlichen Versuch noch einmal anzuknüpfen. Vielleicht kann ich es jetzt besser als damals, weil ich inzwischen Ihr „Zur Kritik der Zeit" mir eingearbeitet habe. Das ich damals erst zur Hälfte gelesen (ich darf später erklären, warum). Dies Ihr Buch diene mir denn heute zum Anhalt!

Und da finde ich gleich ein weites Gebiet tiefen Einverständnisses zu dem, was Sie von der Sehnsucht unsrer Zeit sagen – und, was mehr ist, *wie* Sie es sagen. Vor allem aber: daß Sie es sagen, nicht um es in die Lüfte zu klagen, sondern, um das Handeln zu bestimmen, das abhelfen könne.

Auch erhoffe ich Ihr Einverständnis, wenn ich zusetze: der Notgang des mechanistischen Getriebes, den Sie zeichnen als ein mitten drin Stehender, verträgt und bedarf noch einer Ergänzung seiner Schilderung von der anderen Seite: von dem aus, der gesucht hat (wie ich – ich nehme an, Herr *v. Marschall* hat Ihnen von meinem Leben erzählt), rein aus den Kräften der Seele zu leben und mit ihnen diese Verkettung zu überwinden – und der dabei die Seele hat ohnmächtig finden müssen und den mechanisierten Dingbetrieb so übermächtig, daß durch Ruin der äußeren Verhältnisse er den vernichtet, der sich ihm nicht einspannt. Dieselbe Not ist doppelt fühlbar: unser praktisches Leben, verzweckt wie es ist, entbehrt der Seele, und unsere Seele, ob sie noch so sehr ringt, der praktischen Wirkung. Unsere Beter und Künstler hauchen ins Leere, ohne Einfluß auf das Verhältnis von Mensch zu Materie, ja nur auf das von Mensch zu Mensch.

„Der Mensch begehrt Glauben und Werte" – ja!

Und auch dazu sage ich Ja, daß unser geistiger Betrieb sie nicht gibt, unsere Philosophie, Religion, Wissenschaft, Kunst uns nicht Glauben

einflößt, die Seele nicht füllt, nur Verhältniswerte, nicht ein Absolutes aufbringt.

Aber gemeinsame Negation wäre nicht viel. Fördersamer scheint mir, daß ich Ihnen zustimmen kann in dem was Sie über das zur Besserung zu Tuende sagen. Darin: daß es kein eigentliches Tun sein kann, auch kein Denken und Lehren, sondern ein Unterlassen. Ein Ablassen vom Begehren überflüssiger Dinge, aus dem sich auch ein Nachlassen neidischer Gesinnung und anderer Irr-Triebe entwickeln mag, die unsere Seele betören. Sodann: daß dies Unter-, Ab- und Nachlassen aber nur zu erhoffen ist von einem Wachsen und Zunehmen, der Seele nämlich, an Einsicht ihrer selbst, an Zutraun zu sich. Und daß, wer unsere Zeit tief fühlt, zu sagen wagen darf: diese Periode bricht an!

Es konnte aber Ihrem Ernst nicht entgehen, daß mit Verkündung von Gefühlen nichts fürs Tatleben erreicht wird; nicht einmal die Erkenntnis, was als Symptom des Neuwerdens zu begrüßen, was als Gefährdung zu scheun sei. Sie legten Sich darum die Aufgaben auf, in der schlichtesten Weise verstehen zu machen, was es um dies Wachstum sei. Indem Sie dabei sich eines naturwissenschaftlichen Bilds bedienten, kamen Sie, angeblich und formell aus der Natur dieses Bilds, in Wahrheit aus einem tiefren Bewußtsein, dazu, eine „Summierung zweier Geistesinhalte" in einem Individuum als Ihnen nicht darstellbar abzulehnen, dafür aber den genetisch-folgenden Prozeß, den der Summierung der Menschengeister zur geistigen Gemeinschaft, intuitiv vorstellig zu machen. Denn – erlauben Sie mir, Sie hier zu interpretieren! – unter den Worten, mit denen Sie gewissermaßen bedauerten, nicht auch den Vorgang der Vermehrung der Seelenmacht im Einzelmenschen uns abbilden zu können, schob Sie ein Wille, diese vermehrte Seelenmacht zu gewinnen, unaufhaltsam auf den Vereinigungspunkt der Seelen zu. Wie sollte auch der reichste innerpersönliche Seeleninhalt die Außenwelt ändern? dies bloße Gemütsleben, wäre es auch voll von dem, das Sie als besonderen Reichtum anführen: – der Lehre Christi, der germanischen Naturbetrachtung, der deutschen Musik –, bliebe *neben* dem Tatleben liegen, das seelenlos bliebe. Wie es schon heute sentimental-müßig daneben liegt. Aber Sie wollten das Tatleben in das Seelenleben *herein* ziehn. Nur Gemeinschaft und Bündnis kann Kräfte entbinden, die der Macht-Summe unserer verzweckten Gesellschaft widerstehen.

Auf diesem Weg, unter diesem Schub, entrang sich da Ihnen eine jener Wahrheiten zu neuem Wort, die, uralt wie sie sind, von Zeit zu Zeit, um zu wirken, neuwerden müssen. Entrang sich Ihnen ein Wort vom Mysterium der Liebe, das mit der neuen Einsicht, die es darauf goß, den alten Lumpen-Zauberflitter ihr abriß, dessenthalb kein anständiger Mensch eigentlich mehr wagte, seiner Seele Liebe zuzugestehn. Statt der Selbstbenebelung, die in unsrer Zeit sternferner Vereinsamung den Seelen ein Höchstmaß von Liebe anlügt, das Allheilmittel einer Wortetikette für einen aus allen möglichen geistigen und physischen Quellen zusammengebrauten kraftlosen Trank, den sie dennoch in jedem Fall als das Eine und Dasselbe und einzig Edle anpreist, – statt dessen haben Sie aus wahrem Willen zu demjenigen, was wir Einsamen von heut wirklich an Liebe haben können, das *Mindest*maß der Liebe bestimmt und gefunden: nicht Gleichrichtung, sondern Streben nach Gleichrichtung, und haben gleichwohl nicht geschwankt, dies äußerlich Wenige um seiner inneren Kraft willen, die Trennung zu durchbrechen, als in Wahrheit des Worts Liebe wert zu erklären. Daraufhin bitte ich, Ihnen die Hand herüberstrecken zu dürfen: dies Wort hat mir die Freudigkeit zu diesem Briefe gegeben.

Jetzt brauche ich auch nicht mehr zu befürchten, dem Zweck meines Briefes zuwiderzuschreiben, wenn ich versuche, auch die Größe unserer Gegensätzlichkeit auszusagen: alles Auseinandergehen in Eigenart und Spröde kann nur den bereichernden Umweg zum Ziel des Zusammenfindens abgeben.

Der Gegensatz liegt beschlossen in den Worten: „Liebe“ und „Glaube“.

Liebe durchwirkt wohl das Tatleben mit Seelenleben, indem sie eine Beziehung von Person zu Person spannt. Aber die Arbeit an der Materie beseelt sie damit nicht. Nur indirekt. Der Heuer, der aus Liebe zu seiner Familie, um ihr ein besseres Einkommen zu schaffen, aus meiner mittelrheinischen Gegend ins „Niederland“ (das rheinisch-westfälische Industriegebiet) abwandert, indem er Frau und Kinder zurückläßt, nur auf die großen Feste und in der Arbeitsstille heim zu Besuch kommt, und als Nummer so und so viel den Pförtner passiert, in der Kantine verköstigt wird, und in der Baracke sein Bett hat, wofür er Erz oder Kohle zu fördern hat zu ihm unbekannten, zu ihm vielleicht verächtlichen

Zwecken, adelt diese Erniedrigung der Lohnarbeit zwar mit dem Bewußtsein, für Frau und Kinder zu arbeiten; aber die *Art* seiner Arbeit adelt er damit nicht, Glauben an sie findet er durch diese Liebe nicht. Und ihm gleich, in dieser Art, mit diesem Unglauben, arbeiten fast alle, hoch oder gering. Auch alle höhere Liebe gibt keinen Glauben an die Arbeit, der die Seele sich nicht zuwendet als zu ihrem eigensten Werk; weder die humanitäre Liebe noch die liebende Enthaltung von Anlässen zu sinnloser Arbeit, von der Sie sprachen. Nicht Liebe ist's, die Arbeit lieben lehrt; sie drängt vielmehr zu einer Arbeit, zu der unsere Seele nicht drängt; Liebe bleibt für Arbeit ein Motiv.

Genauer: Liebe fügt Motive zu und nimmt andere weg. Nimmt im höchsten Fall weg (erwachsend aus der Einsicht der Seele, sich frei halten zu müssen vom Ballast unnötiger Dinge und fortwachsend in das Bewußtsein, so von dem Zwang frei geworden, daß einer seelenlos *gegen* den anderen arbeite, frei einer Gemeinsamkeit zustreben zu können; ich hoffe, ich wiedergebe Sie recht!) – auch in diesem Höchstfall nimmt Liebe weg nur das Motiv der kapitalistischen Produktionsweise und des mechanistischen Lebenszuschnitts. Aber ersetzt dies Motiv entweder durch ein schlimmeres, oder, was noch schlimmer, ersetzt es nicht: wird Quietiv, das die Wurzel der Arbeitsamkeit angreift, im wohlwollenden Bemühn, die Arbeitsbürde zu erleichtern. Denn entweder verringert Liebe das Arbeitsquantum oder vermehrt den Druck der Seelenlosigkeit, den das unverringerte Quantum ausübt. Dies muß ich bitten, ausführlicher darlegen zu dürfen und dabei eine einstweilige Ungerechtigkeit gegen Sie nicht scheuen zu müssen; ich denke sie gut zu machen.

Die Abkehr von der kapitalistischen Produktionsweise durch Zukehr der Seele nur auf wirkliche Güter, d. h. Dinge, deren Konsumtion der Seele gut tut, von Nahrungsmitteln bis zu Kunstwerken, macht Platz frei entweder für Muße der einzelnen Arbeiter (also jedermanns) oder für weitere Vermehrung der Menschenmasse. Im letzteren Fall tauscht sich dem Einzelarbeiter nur das Motiv um, das ihn an dasselbe Quantum Arbeit herandrängt, aus einem *Sollen* in ein *Müssen*: statt des Imperativs des Willens, der heute Kapitalisierung und Mechanisierung befiehlt, treibt ihn dann die naturgegebene Notwendigkeit. Jeder schafft dann ja nur noch für natürliche Bedürfnisse, wie er schaffen müßte für den eigenen Hunger; nur daß er jetzt für fremden Hunger (Leibes und der Seele) der *Vielen*,

der *Vermehrten*, schaffen muß. Der Fremdmenschen, die ihn jetzt nicht mehr bedrängen durch ihren falsch-gerichteten bösen Willen, sondern durch die einfache Tatsache, daß sie da sind. Und essen wollen und müssen. Nicht nur nicht wird der Arbeitszwang aller gegen alle auf diese Weise gelindert; umgekehrt wird die Seele der Arbeitenden tiefer verstumpft. Gegen *ungerechte* Wirtschaftsweise kann der Mensch sich empören; gegen das Schicksal der Naturgegebenheit nicht. Jener kann er eine gerechtere entgegenzuwerfen versuchen und fühlt sich dann auch im Widerspruch zu der seelenlosen Arbeit doch aus Anlaß ihrer in Seelenarbeit versetzt. Gegen Volksvermehrung aber findet der Mensch nur solche Gegenwehr, die gegen das Leben selbst geht. Perversität oder stumpfe Ergebung, das ist das Ergebnis der Wandlung des Arbeitsmotivs aus Soll in Muß im Namen der Liebe! Heut wenigstens antithetisch noch kräftig verlischt dann der ethische Charakter der Arbeit, und geht über in entweder Sünde oder A-Moral. Wobei ich das letztere für das schlimmere halte und „Sünde" im biologischen Sinn meine.

Doch gesetzt den anderen Fall, daß die Liebe den Einzelarbeitern zu Muße hilft, und gesetzt das Günstigste (nicht Wahrscheinliche), daß auch die tieferen und mittleren Volksschichten diese Muße nicht mißbrauchen zu Blauen-Montags-Vergnügen und Rentner-Philisterei, sondern darin ihre Seele zu finden verstehn werden: – was sollen sie *tun?* Nicht nur um überhaupt die Langeweile zu bannen (wiewohl die schlimm droht), sondern um der Seele die beiden Güter zu erhalten, um derentwillen sie auch zu ihrer widerseelischen Arbeit *Ja* sagt, – oder um sie ihr zu ersetzen –: Rausch und Macht!

Rausch – ein Automobilfahrer kann nicht mehr Postkutsche fahren, obwohl er sich gestehen kann, daß Automobilfahren seelenloser. Wir haben uns eine Vehemenz der Lebenakte angesteigert, die unsere Seele mit Verzweiflung bedroht, wenn sie mit weniger Spannung auskommen soll. Teufel Arbeit ist der Gott unsres Lebens geworden: lieber Sterben als Vacuum! Glauben wir nicht an die Arbeit, so doch an ihre Unentbehrlichkeit; wir sterben an Luftmangel, wenn mit weniger Arbeit gespeist; ohne die Prallung dieser Energie schlappt unsere Seele zusammen. Wie der Trinker mit Todesangst sich gegen die Liebe wehrt, die ihm die verderbliche Flasche zu entreißen Einsicht hat, so stehen wir zum Arbeitsrausch: ich bezweifle, daß wachsendes Besinnen der Seele ihr wirklich die

Kraft gewinnen wird, uns dem Arbeitsdämon zu entreißen; verknechtet er uns zu höllentoter Arbeit – sei's! denn ohne den Dämon sind wir ein Dreck!

Macht – von der falschen Art, die der Alkoholrausch gibt. Das Gegenteil der, die z. B. die Liebe ausübt. Auf den Geliebten, aber auch auf die Sache: der Stoff, den der Mensch zu einem Werk verarbeitet, darein er von seiner Seele eintut, gewinnt einen Zauber auf wer immer das Werk kauft. Das Maschinen-Zeitalter flieht diese Handwerker-Macht. Das Machtbewußtsein seiner Arbeiter (Hand- und Hirn-Arbeiter) heißt: Akkord – Rekord! und wird nicht durch Liebe bestimmt, sondern durch Konkurrenz, d. i. Neid (der keineswegs hauptsächlich *Brot*neid ist); es ähnelt der Renommage des Betrunkenen. Auch ihrer Betätigung – der nichts drauf ankommt, an was und zu was die Macht geübt werde, sondern nur auf den Machtkitzel. Die darum ruinös verfährt: Bäume ausreißt, Menschen mißhandelt. Ein tüchtiger Maurer ist heute nicht der eine innere Beziehung zum Bau hat, sondern dem sein Mangel an seelischer Beziehung erlaubt, nach der Schnur in derselben Zeit mehr Mauersteine schematisch zu verbaun: der Stein wird, wie jener Baum des Betrunkenen, entseelt in bloßes Merkzeichen der Macht der Seelen-Roheit. Die doch wieder durch das Macht*gefühl* sich vor sich rechtfertigt insofern, als sie wenigstens nicht als Seelen*ohnmacht*, die sie im Grund *ist*, *erscheint*. Der Industriekapitän, der mit dem Klingelknopf seines Büros eine Armee in Trab setzt, unterscheidet sich von diesem Maurer nur dadurch, daß er seine Seelenmacht nicht direkt am Objekt, sondern zunächst an Subjekten seelenlos exerziert: an fremden Hirnen und Händen, die er zum Zweck der Bemächtigung von Sachen versachlicht. Ich rede dabei bloß vom Machtgebrauch zum sachlichen Zweck (der auch ethische Begleitempfindungen zuläßt), gar nicht vom Machtkoller: die Puppen tanzen zu lassen! Dies sachliche Machtbewußtsein ist so riesengroß, daß es fast die einzige Ehre unserer Zeit geworden; auch die selbst zu Sachmenschen Unterworfenen fühlen sich groß angesichts der Größe der Maschinerie, deren Rädchen zu sein sie beflissen sich rühmen und deren großen Schwung sie staunend anbeten, ohne zu fragen, ob die Maschine etwa im Leergang läuft und darin ihre Räder zerreibt.

So ist denn die Arbeit nicht Selbstzweck, worauf scheinbar ihre Verzweckung hinführt; sie ist Mittel zu einem Zweck, der mit ihrem Inhalt nichts gemein hat; dem sie ursprünglich nicht gedient hat, sondern er

war nur ihre Folge; aber als der ursprüngliche Sinn der Arbeit erlosch, wurde die in sich sinnlose auf Erzielung dieses Folgezustandes abgezweckt: sie füllt unsre Lebens-Leere mit Wind. Welch erbitterter Leben-Wille muß dahinterstehen! Denn noch wahrer, als selbst Sie sagen, ist: daß ein *Wille* unsre Mechanisierung befiehlt – unsere Formalisierung, wie ich sagen möchte. Keine geruhsame „Entwicklung". Damit aber enthüllt jener oben von mir besprochene Gegensatz von „Sollen" und „Müssen" erst die ganze Abgrundtiefe seiner Feindschaft: denn er heißt letztlich „Wollen" und „Müssen"! Wir wollen unsre Seele nicht achten, um uns nicht verachten zu müssen als seelenschwach; diesen Selbstbeweis gegen innersten Unglauben – das ist die Arbeit, die sich unsre Zeit macht. Und während unsre Seele weiß: sie vergeht vor sich selbst und stirbt hin versiechend, wenn sie nicht, gleichviel wie, angespannt bleibt, während sie all ihr Seelisches hinzuopfern bereit ist, nur um sich selber nicht fallen zu lassen, um nicht unter sich zu fallen, unter ihr einst mit ihrer Arbeit erreichtes Höchstmaß, nach dem sich zu messen sie ewig nie verlernen zu können hofft, – bietet die Liebe sich an, sie zu *ent*spannen!!

Und das in dem schon so höchst kritischen Moment – von dem eben dies Anerbieten auch ein Symptom ist –, daß die Seele ohnehin der Anspannung leid wird. Ja, wir *wollen* die Anspannung, aber „wir" ist keine Einheit, und selbst ein „Ich" ist keine unumschränkte Monarchie, sondern ein Bundesstaat verschiedener, auch feindlicher, Willen, Gegen- und Un-willen. *Ein* Zug, noch unser stärkster, heischt fanatische Arbeitsamkeit. Aber ein widersprechender meldet sich seit Kurzem. Wie in einem Menschen, der um sein Leben läuft vor einer Gefahr, schließlich Übermüdung sich meldet und rät, Herz und Lunge zu schonen und sich ins Gras zur Ruhe zu werfen, als wäre die Gefahr nicht mehr auf den Fersen. Ich will's hier nicht mit Einzelzügen belegen: vielleicht stimmen Sie zu: der Glaube an die Arbeits*pflicht* fängt an, auszudienen. Wenn es auch bis zum Ende der Auflösung Jahrhunderte währen mag. Wie sollte auch *dieser* Glaube sich nicht auflösen, da kein anderer Glaube in unserer Zeit hält?

Arbeits-Desertion und ihre Folge – unsere abendländische Welt hat sie schon einmal erlebt. Am Ausgang der Antike: als die Glaubensmächte versagten, die die Sklaven festhielten, die Herren stark machten, sie festzuhalten, und die Bürger willig hielten, das Joch der Gemeinlasten

auf sich zu nehmen; damals, als die halbe Einwohnerschaft des Römerreichs ins Wandern kam, flugsandähnlich, und aus Arbeitern Räuber, Bettler und Einsiedler wurden. Der ganze Wunderbau der alten Kultur stürzte ein! Nicht weniger Gefahr droht unserer Kultur! Darum peitschen wir uns selbst immer wieder zum Arbeitszwang auf – wir Oberschichtigen, die wir verantwortlich sind, daß die Menschheit nicht sinke! – und müssen uns als einen Frevel die Liebe verbieten, die uns die Peitsche aus der Hand nehmen will.

Und können's nicht! *Sie* haben recht. Und *ich* habe die Spitze meiner Ungerechtigkeit erreicht. Die ich darum erhob, damit von ihr aus auch *Sie mir* recht gäben. – Wir können uns der Menschlichkeit nicht entbrechen, die Peitsche zu zerbrechen. Gleichviel an welchem Ende; wenn die Seele es so fühlt: an dem der Mechanisierung! Keine Konsequenz darf uns schrecken: wollen wir von unsrer Klugheit erlöst sein, dürfen wir den Trieb dazu nicht als unklug zurückhalten. Wir müssen zu Atem kommen lassen und kommen: Ruhe auf der Flucht der Arbeitshetze ist ein unabweisbares Gebot. Aber – dann müssen wir uns auch gebieten, die Seele, die sich abspannt, anzuspannen, ein Mittel zu finden, dem sie verfolgenden Feind zu entgehen. Ein Mittel gegen das Delirium, das den Trinker bedroht, dem man aus Liebe den Alkohol entzieht.

Das kann nur ein eigenes Heilmittel der Seele sein, ein aus ihr strömender Kraftquell, dessen treibende Wucht innere Arbeit der Seele auch ins Äußere ausschüttet, auch in Bewältigung der Welt. Der also alle Mittel des Lebens beschafft, aber auch die äußerlichsten durchtränkt mit der Hingabe von Seele an dies Schaffen und Beschaffen. Dessen Arbeitsweise das Schöpferische des Künstlers und das Gütige der Liebe ohne das Aristokratisch-Prätentiöse des Ersteren und die Nachgiebigkeit der Letzteren vereint. Da all die Prätention der Künstler, mit der sie, zumal heute, sich der Welt als das Vorbild der Schöpferischen darstellen, doch nur auf eine Verheimlichung des Schadens herausläuft, daß ihr Schaffen auf die Arbeitswelt ohne Einfluß bleibt; es ist eben rein innerlich; das Äußere sind nur Zeichen, um andere Seelen es ebenfalls rein innerlich vernehmen zu lassen. Und da der Mangel der Liebe darin steckt, daß sie wohl Lasten abbürden und tragen helfen kann, aber Schöpferkräfte nicht fühlt, sich mit Neugeburten zu belasten. Schöpferisch-heiße, füllende Energie gerade auch ins Triviale des Lebens zu werfen, das muß die Kraft dieses

neuen Quells sein, wenn er unserer Arbeit aufhelfen soll. Dann füllt er sie mit Glauben. Mit Glauben an ihren Wert.

Aber *diesen* Glauben suchen zu wollen wäre wertlos. Er ist ja nur abgeleitet. Dieser Glaube an Arbeit, wenn die Seele ihn suchte, gliche schlimm unserem Glauben an Arbeitsamkeit: einem Willen zum Glauben, statt eines Glaubens voll Willens. Alle Begeisterung und Macht, die jener Kraftquell verleiht, und mit denen er uns nicht weniger prall füllen soll, wie es heute der Machtrausch der Arbeitsamkeit tut, erfüllen wohl die Arbeit zu der sie drängen, mit Glauben, aber richten den Glauben nicht aufs Ziel der Arbeit: ungewollt erfließt ihnen ein Wille zur Arbeit. Als Folge; ich sagte schon von unseren Surrogaten des Arbeits-Rausches und seines Macht-Kitzels: sie haben das Urverhältnis verdreht, haben den Nebenausfluß zum Zweck überreizt. Es gilt, diese Verkehrung wiederumzukehren und einen Glauben zurückzugewinnen, der nicht arbeiten will, aber um so seelischer arbeitet, weil er auf ein anderes Ziel als die Arbeit ist, hinzielt. Auf Gott. Der Gottesglaube der Religion hat dies einst geleistet.

Ich sage: ein Glaube; ich sage: der Gottesglaube – ohne beweisen zu können, daß auch jener Kraftquell, der zu neuer Art Arbeit wieder Glauben zuleiten könne, selbst Glaube sein müsse. Ich kann es nur behaupten: in letzten Seelendingen stat pro ratione vita. Kann nur behaupten, daß der Gottesglaube der einstigen Religion in der Tat solch ein Kraftquell gewesen ist, dem alle Arbeitsamkeit sich erst verdankt, weil er erst die Seele in Arbeit versetzt hat. Aber dies kann ich immerhin des Näheren erläutern und mit Gründen unterstützen. Denn es hat die Form einer historischen Frage. Aber vor dieser historischen Erläuterung zwei Bemerkungen: erstens daß ich unter Glauben nicht als wesentlich verstehe, was oder was nicht geglaubt wird, und überhaupt vornehmlich nicht den Inhalt, sei er Lehren oder Sittlichkeit oder Gefühl, sondern die *Vehemenz* eines Ausbruchs der Seele, der ihr keine Möglichkeit läßt, ihm nicht ganz zu gehören. Glauben ist Besessenheit und Fanatismus, und wenn's weniger ist, ist's eben weniger Glaube. Zweitens, was historische Begründung wert ist.

Darüber haben Sie, geehrter Herr Doktor, und ich in unserm Gespräch ein Geplänkel gehabt. Ich meine: unnötigerweise. Mögen die Toten ihre Toten begraben – auch in Form geschichtswissenschaftlicher Einbalsamierung. Aber lebendige Menschen sind wurzelhaft, tragen in sich die Le-

ben der früheren Geschlechter und sagen ihre Wahrheit nur, indem sie auf ihre Wurzeln zurückgehen. So haben Sie es in Ihrem Buch gehalten, da sie den Schichtungen unseres Volkes nachgingen. Doch ist das Bedürfnis historischer Vertiefung auch bei den wurzelhaften Menschen verschieden. Wie Eiche und Zeder, bei gleicher Höhe und Holzfestigkeit, diese Breitwurzeln, jene Pfahlwurzeln treibt. Weil nämlich sie verschiedene Gelände erschließen: die Zeder die dünnere Verwitterungsschicht jüngerer Zeit, die sie dafür um so mehr im Umkreis verarbeitet; die Eiche tiefer gesunkenen Boden, den schon Sumpf wieder überdeckt, indem sie diese Zwischendecke mehr *durch*bohrt als *er*bohrt. Ich bewundere den sicheren Griff, mit dem Sie die ganze Breite des Gemeinlebens neuerer Zeit in dem Phänomen der Volksvermehrung erfassen und Ihre Geschichts-Symbolik (denn Geschichtsschreibung ist für Menschen voll Leben unter der Form der Erzählung der Entstehung des Anderen der symbolische Ausdruck des ewigen, aber für Menschheit typischen Triebs!) wirken lassen erst von dieser Grundlage aus, indem Sie diesen Boden schichten in die heraufdrängende seelenniedrige Schicht der Arbeiten-Müssenden, Arbeits-Klugen, und die sonnen-offene Schicht der herrenhaft-Freien, die Sie von der unteren so durchsetzt werden lassen, daß Ihnen abermals umfassend gelingt, die ganze Oberfläche unseres aktuellen Lebens nach dem größten Querschnitt unseren Augen zu unterbreiten als das mechanisierte Produkt dieser organischen Zersetzung – über deren ausgelaugtes Niveau Sie dann aber Ihren Baum in die Höhe schießen lassen: über die Niedrigkeit unserer Zeitverfassung in die Höhe einer freieren Gestaltung der Zukunft. *Ich* muß, um *meinen* Dienst in die Zukunft zu tun, auf ähnliche Verbreitung über die Neuzeit verzichten (schriftstellerisch und tätig), muß mich tiefer aber in den geschichtlichen Grund senken. Ich darf mich nicht (während Sie es müssen) beruhigen bei der Bedeutsamkeit der Bevölkerungs-Vermehrung und sie nur als einen anderen Ausdruck des Vorgangs des Heraufdrängens der Niedrigen ansehen, sondern muß fragen: was vermehrte sich? darf Ihre Annahme: niedere Schichten sind arbeits-klug! nicht als genügend hinnehmen, sondern muß für meine Aufgabe fragen: stammt Arbeitsamkeit nicht vielleicht aus älterem Drang? ist Klugheit nicht vielleicht eingeschlichener Mißbrauch der Arbeitsamkeit? Und da nach meiner tiefsten Lebens-Empfindung die Religion die Vehemenz, die einzige Vehemenz, ist, die

der Menschenseele so Gewalt angetan, daß sie sich herausschleuderte über den menschtierischen Zustand und das Menschliche und Menschheitliche aus sich gebar, – fand meine Frage mir insofern gleich Antwort, als ich auch dies der Religion zuschreiben mußte; das Problem war mir nur noch: *wie* hat die Religion die Arbeitsamkeit, die Bevölkerungsmenge und was sonst unsere Zeit charakterisiert, mit sich gebracht? Eine Untersuchung, der ich seit Jahren obliege. Der Wegweisung in die Zukunft halber, ja nicht um die Plattform der Gegenwart zu erklären. Und hier möchte ich die Begründung nachholen, weshalb ich zuerst Ihr Buch nur halb gelesen. Verführt durch den Titel und die Exposition Ihrer Querschnitte und die bloß rückwärtsige Erstreckung Ihres Längsschnittes, der mit der Gegenwart abschloß, wie ich dies bis zur Mitte des Buchs nicht anders fand, hielt ich's – sehr zu Unrecht! – eben auch nur für eins der mir nicht anstehenden historischen Bücher, die bei der Gegenwart haltmachen – sie gar noch kritisierend! – ohne Ansätze, um hereinzuarbeiten in die Zukunft. Und die Ironie wollte, daß Sie wieder mich bei jenem Gespräch als ebensolchen Nur-Historiker im Verdacht hatten. Hoffentlich ebenfalls nur vorübergehend!

Am liebsten enthübe ich mich der Aufgabe, meine Aufreihung der Geschichte am Faden des Glaubens Ihnen zu entwickeln: man verkürzt sich nicht gern selbst; vor allem aber: da Sie wissen, daß es Metapher ist, wozu einzelne Schilderungen? Aber ich fürchte doch, sonst nicht recht verständlich zu sein. Das Urereignis, hinter das zurückzugehn es verkennen heißt, ist die Begegnung des Menschen mit Gott. Mit dem Geist. Ob animistisch ausgedrückt: mit dem Ahngeist, ob in der Sprache der Offenbarungsreligionen mit dem sich offenbarenden Gott. Das warf die Seele in die Revolution jener Vehemenz, die den Äon einer neuen Seelenphase heraufführte. In dem wir noch stehn, obwohl er abdämmert. Evolution statt Revolution als Werdeprinzip anzunehmen, ist das Symptom eben schon der Abdämmerung: die kleingewordene Bewegung in den Seelen versteht sich geworden aus lauter *kleinen* Bewegungen. Die explosive Revolution des Aufpralls auf den Geist entbot in der entsetzt außer sich geratenen Menschenseele alle Fähigkeiten zum Dienst, sich wieder einzubringen, und setzte sie in so jagende Arbeit herein, daß sie darin sich gespannt in ein Neu-Leben fand voll einer Arbeitsamkeit, die den Umfang der tierischen weit hinter sich ließ und die Menschen-Arbeit der Art nach

umschuf: Seelenarbeit ward das erste und zog Leibesarbeit nach sich; zu sich herauf. Die Energien der Ängste, Seligkeiten, Hoffnungen, Beruhigungen, umgesetzt in Staunen, Denken, Vergleichen, setzten weiter sich um in Erfindungen, Entdeckungen, Verbesserungen, die in Viehzucht, Ackerbau, Feuerwirtschaft hereinsetzten. Der Umleiter aber war nicht nur die allgemeine Erregung von Aufmerksamkeit, sondern die besondere Bestimmung der neuen Arbeit für Gott. Der Mensch des Gott-Erlebnisses war Gottes Diener geworden; Gottes Dienst weist seiner Seele neue Körperarbeit zu. Arbeit, die ihn über den, physischen, Egoismus erhebt und über die Ethik des, schon tierischen, Altruismus – der Liebe! – in die Metaphysik der Aufopferung. Denn als Opferer an der Altar-Stätte der Gott-Begegnung – animistisch gesehn: als Bestatter des Ahns, Wächter des Grabs und Ernährer des Gespensts – wird der Mensch Ansiedler, Acker-, Tempel-, Haus- und Stadt-Bauer. Und findet – ungesucht, wie er auch die Arbeit nicht gesucht hat – für seinen Gottesdienst den Segen der Arbeit, den Gotteslohn, die Kultur-Frucht des Kults; die ihm auch die tierischen Bedürfnisse befriedigt kraft geistiger, nicht mehr tierischer Arbeit. Aber die Arbeits-Menge geht damit über die Kraft. Da findet der Geistmensch sich aber auch die Macht, den Spieß der Geistknechtschaft umzukehren und seines Gottes Herrschaft durch Menschen-Beherrschung sich auszugleichen; indem er die kultloseren, minder göttlich gemächtigten Menschen seiner eigenen Herrschaft als Knechte unterwirft und sich das Opfer an Gott mit Opferung von Menschen bezahlt: denen er die ungöttlicheren Arbeiten aufpackt, die unseelischeren der Befriedigung der tierleiblichen Bedürfnisse, ohne aber sie zu beteiligen an seiner gottgeistigen Beseelung. Bis der tierische Neid dieser zwischen Tier und Geistmensch Verzerrten so übermächtig anschwoll, daß, dieweil auch der Herren Selbstübermächtigung abschwoll und der Glaube an der Götter Herrenrecht bei ihnen abklang, die Sklaven den Trotz wagten, sich zu empören, ja die wirksamere Niedrigkeit, ihre Pflicht zu verlachen, und nach dem Beispiel der Herren gegen die Götter, aufhörten, sich den Herren zu opfern, ihnen zu dienen, zu arbeiten; der Herren-Muße des Geists, als Nicht-Arbeit verkannt, begierig und unfähig. Womit jener Zusammenbruch der Antike eintrat.

Das christliche Mittelalter – die Zäsur ist schon recht; nur Religion scheidet Zeiten! – hat nochmals religiöse Bindung der Arbeit erreicht. Das Feld war frei: die Arbeitsflucht hatte aufgeräumt mit der Bevölkerungsmenge; das Quantum der Arbeit verminderte sich, der Ackerboden brauchte weniger Menschen zu ernähren, man kam aus mit extensiver Wirtschaft. Und das Feld war gedüngt; mit Humus angereichert: in die römische Menschenleere waren die Germanen gefegt. Noch pietätvolle Menschen – darum allein kommen sie in Betracht; die deutschen Volkseigenschaften haben nichts zu bedeuten; wie überhaupt völkische und Rassen-Theorien flach sehn, physisch statt metaphysisch; die Religions-Kraft entscheidet. Dümmere (ein Lob!) – noch nicht mitgeschwitzt durch die Selbstauflösung der urgläubigen Arbeitsamkeit und bereit, auch einen schlechteren Ersatz-Glauben an Arbeit in ihre Seele aufzunehmen. Dessen sich der von diesen Gutmütigen nicht mit besiedelte Orient weigerte, weshalb er in immer tiefere Trägheit versank gegen den neuwachsenden abendländischen Arbeitseifer. Auf diesem Feld nun trieb diese Menschen neu in Arbeit ein Erschrecken des Christentums vor seiner eigenen Konsequenz, der Abfall dieser Abfall-Religion von sich selbst und ihr Umschwung wieder zum Weltdienst: die Umwandlung des Christentums in weltstaatliche Kirche.

Das Christentum war der Glaube der Arbeitsmüden gewesen: in Form des Gottes-Glaubens der Abfall vom Gottes-Dienst. Nicht Welt-Flucht zwar im metaphysischen Sinn, aber Flucht aus der vergotteten „götzendienerischen" Welt. Der Ton liegt, durchaus entgegen der gewöhnlichen Meinung, vielmehr als auf „Götzen" auf „dienerisch"; das Christentum strebt vielmehr vom Kult weg, als zum Monotheismus; der ist ihm nur Mittel, um die Viel-Götter – nicht etwa ihres Daseins, darum schert sich das Christentum nicht, sondern – ihrer Opfer und aller Menschendienste zu berauben. Das Christentum flieht in ein irdisches Himmelreich umgedrehter Arbeitsrollen: wo Gott dem Menschen dient und nicht der Mensch mehr dem Gotte. Die Pyramide der Menschheits-Arbeit stellte es auf die Spitze: ihre Last hatte auf den Menschen geruht, den Tragenden, Opfernden, Gebenden, die sich Gotte zustreckten: Gott war der Nehmende, höchstens Gegen-Gewährende. Der Christ wies Gotte die Aufopferung zu; das eben sei das Göttliche: zu geben! „Der größte unter euch sei euer Diener!" Ja, damit der Mensch frei werde von jeglichem Joch, diene Gott

auch, die Strafe des Todes zu tragen; nur so anerkennt ihn der Christ als lebendig, der selber leben will göttlich und herrlich: den Gott, der der göttlichen Herrlichkeit sich entäußert, und sie wiedergewinnt nur indem er sie dem Menschen gewinnt. „So seid ihr nicht mehr Knechte, sondern Gottes Kinder und Erben!" Bei Jesus streift diese Sorglosigkeit eines Glaubens, der die Arbeit Gott überläßt, die Grenze der Kindlichkeit, die man liebenswürdig nennt, die es aber dem nicht ist, der nicht zu den Naturschichten der Lilien und Vögel gehört, sondern zu dem herrischen Geistfluß, der nicht rückfließen darf. Doch hat Jesus dem Quietismus vegetativer Sentimentalität zwei Arbeitsmotive entgegengestellt: Sehnsucht und Liebe; „trachtet nach dem Reiche Gottes", „liebet euch untereinander!" – deren ersteres freilich zulangte außer für inner-seelisches Kämmerlein-Gebet nur für missionarische Propaganda-Arbeit, alle bisherige Arbeit aber vielmehr entwertete. Weshalb die Apostel, angesichts daß ganze Christengemeinden die tägliche Arbeit einstellten und Christen selbst die eigenen Hausgenossen nicht mehr versorgten, das Gebot der Liebe schärfer anzogen und zu einem Werkdienst der Barmherzigkeit ausbauten, um wenigstens den äußeren Bestand der Gemeinde so lange zu sichern, bis das Himmelreich des goldenen Zeitalters nicht länger verzöge. Sie erreichten nur eine so seelen-zerreißende Spannung zwischen Glauben und Liebe, zwischen dem Gefühl der Erlöstheit vom Joch der einen Dienste und dem der Unterjochung wieder unter andere, daß eben diese Spannung schließlich ausschlug in die Gewaltsamkeit jeder Glaubensverleugnung im Staatskirchentum. Die Wirrnis dieser von und zur Arbeit reißenden Dränge empfiehlt sich darum näher zu betrachten.

Die Liebeshilfe selbst hebt statt mit Arbeit damit an, dem Baum der Arbeitsamkeit die Axt anzulegen; da morgen oder übermorgen die Himmelsherrlichkeit kommt, schenkt jeder seine Güter weg zur Verteilung unter die Brüder. Auch als nach der bitteren Lektion der Enttäuschung die Reichen nur noch von ihrem Überfluß die Armen unterhielten – denen der Christenglaube nicht arbeiten, sondern beten befahl: um das Kommen des Gottesreichs, auch zu den wohltätigen Reichen; diese merkwürdige sozial-antisoziale Symbiose beherrscht das Gemeindeleben der Frühchristenheit –, bleibt dies ein Raubbau an der Arbeitsamkeit. Da strengt das Christentum die Liebeskräfte aufs äußerste an, um die Arbeitsamkeit selbst herauszulocken, damit einstweilen das Leben seinen Gang

weiter gehe, und umbaut den Raubbau der Liebe zu einem Zweckbau: es erweitert das Arbeitsfeld der Liebe so sehr, daß nur anhaltender Fleiß es bewältigen kann; „schaffet daß ihr habet zu geben dem Dürftigen!" – „lasset uns an jedermann Gutes tun, wenn auch zumeist an den Glaubensgenossen!" Aber diese Mahnungen bleiben hohl, wenn nicht der Christenglaube sie füllt mit Antrieben aus dem Kern seines Wesens; doch da er auf das Hoffnungsreich mühloser Seligkeit zielt, sieht er es auf Liebesbemühung nicht ab. So versucht man zwar nicht den Glauben selbst der Liebe zu unterbaun, aber Glaubensausflüsse in sie einzuleiten. Vier vor allem: Dankbarkeit, Heiligung, Geduld, Gemeindebewußtsein. Für die erlösende Liebe zieme Gegenliebe als Dank, zu deren Empfänger statt seiner der Erlöser den bedürftigen Glaubensbruder bestellt habe. Aber dieser Glaubensappell kommt nicht über die „guten Werke" heraus, will sagen: die überschüssigen, bloß wohltätigen Werke, und erreicht nicht die nötigen der gewöhnlichen Arbeit. Asketische Heiligung bleibt negativ oder schafft, bei Betäubung der Lüste durch Arbeit, Arbeit ohne wirtschaftlichen Sinn. Die Geduld des Glaubens, der warten kann, schickt sich in die Zeit und tut was vor Hand ist, aber ohne Freudigkeit des Tuns. So bauen die Apostel und ihre Nachfolger am meisten auf das Bewußtsein der Glaubens-Zusammengehörigkeit, der „Einigkeit im Geist", deren Kraft die Gemeindeglieder nicht nur über ihr Trennendes und über Zwiste wegträgt, sondern zur „Auferbauung" der Gemeinde, des „Leibes Christi" ihre positiven Sondergaben ausbauen heißt. Dieser Glaubensantrieb der Liebe hilft denn auch wirklich ihr auf: drängt nicht Aufgaben zu, sondern drängt Gaben heraus, entbindet schöpferische Arbeit und damit Lust an Arbeit, verbindet nicht kleinseelisch nur zum Notwendigen und Guten, sondern ruft zum Vollkommenen auf – dem kommenden Herrn eine vollkommene Gemeinde zum Empfang zu bereiten! –, beseelt die Arbeit wieder mit Uneigennützigkeit – da er sie wegschwingt über das kümmerliche Interesse am Privatseelenheil und über das gegenseitige Wohltun! – und hebt die Liebe aus der niederen Sphäre der Brüderlichkeit in die Göttlichkeit empor: eine Menschheit der Gotthöhe entgegenzuschaffen! eine Brautgemeinde dem göttlichen Bräutigam zu!

Eine – nicht *die* Menschheit! nur die der Christenkirche! diese Liebe prallt an wider die Trennung der Kirche von Welt. Kann sie Halt machen vor Staat, Politik, Kultur? Wenn ja, zerbricht die Liebe; wird christ-

licher Egoismus; zerbricht all ihr Arbeitsschwung; alle Arbeit wird egoisiert. Wenn nein, zerbricht der Glaube; ist er mit dieser Liebe nicht fast schon angelangt dahin, wovor er einst floh? vor der Aufopferung für Gott?! da er das Reich suchte, drin Gott sich für die Menschen aufopfert! Wenn nun gar die Aufopferung der Christen für Gott übergreift von dem Gott der Erlösung von Bedienung der Gottheit auf eben die götter-bedienenden Werke? als welche Staat, Politik und Kultur sich bezeigten im Wesensgrund und in tausend Einzelzügen. Mit dem Glauben aber bricht wieder die Liebe: seine Schwungfedern erst beflügelten sie zum Dienst. Stärkt er sich dagegen und steift sich, daß er nicht breche, so bricht er diese Verbindung und zerbricht erst recht den der Liebe verliehenen Schwung. Denn stärkt er enthusiastisch die Glaubens-Hoffnung, unmittelbar stehe das selige Reich endlich bevor, – wozu dann noch vermittelnde Liebesarbeit? Stärkt er aber das Bewußtsein von der Gegenwart der Seligkeit: die Glaubensfreude, daß prinzipiell die Erlösung vollbracht sei und innerlich-geistig sich zu fühlen gebe, so stärkt er auch ein lähmendes Unseligkeits-Gefühl: dies „Angeld" gibt die Pein des Mangels zu fühlen, daß das Leibes-Leben seiner Erlösung noch harre – ein Harren voll Seufzens ohne Lust zur Arbeit: „selig sind, die sich arm fühlen, denn ihnen gehört das Himmelreich!"

Nicht Prinzipien nur, Parteien sind es, die sich, unlöslich verschlungen, todfeindlich ansehen. Hie die Nachgeborenen, Ausgeruhten, Zukömmlinge der Kirche, deren Seele hungert, sich mit starker Arbeit zu beladen, des bloßen Betens und Wartens leid; die Soldat, Staatsdiener, Ehrenträger sein wollen; auch Kaufmann, Gewerksmann, weil Neid sich in ihnen regt auf den Reichtum der Welt. Da die Ursprünglichen, doch auch nicht mehr ursprünglich: deren arbeitsmüde Reihen die noch müderen, des Leibes müden Zuzügler der asketischen Philosophie aufgenommen, die der Körperwelt als dem Gefängnis der Seele ihre Arbeit verweigern, die nicht einmal mehr die Bande der natürlichen Liebe, von Ehe und Familie, zu tragen vermögen, geschweige einer Liebe zu Kirche und Staat. Zwei fast verzweifelte Parteien: der einen, die tun wollen und des Staats wegen nicht dürfen, der anderen, die nicht tun können und der Kirche wegen tun sollen. Wegen des Staats des Götterbedienungs-Glaubens und der Kirche der Liebesdienstpflicht!

Staat und Kirche selbst stehn in Verzweiflung – am Rand ihres inneren

und äußeren Daseins. Der Polytheismus längst pantheisiert, die Einzelkulte überflossen von vagem Mono-Deismus, findet gottesdienerische Arbeit keinen festen Bezug mehr: für den Capitolinus kann man kämpfen, nicht für die „Gottheit". Der Christen Eindringen in die Weltgeschäfte vermehrt diese Beziehungs- und Sinnlosigkeit. Der Arbeits-Impuls stockt im ganzen Reich, und der fruchtlose Dienstglaube verfault im Unglauben, der auch die Wurzel anfrißt. In dem Maße verliert der Staat seine Bürger an die Kirche; seine besten und schlechtesten: die noch Arbeit und Arbeits-Glauben suchen an die gläubige Liebesarbeit der Auferbauung einer Menschheit, wenn auch einstweilen nur eine christliche; seine Faulen, in der Glaubenswurzel verfaulten, an den Unglauben des Christentums gegen Menschenleistung an Gott. Aber dieser Zustrom in Kirche durchbricht ihr Gefäß und schwemmt noch weit mehr Menschen aus Kirche heraus. Ebenfalls ihre Gläubigsten und Ungläubigsten, Faulsten und Fleißigsten. Die Urchristen zuerst; denn in dem Unglauben jener in Kirche sich wälzenden Faulen brennt nicht ihre Sehnsuchts-Flamme nach dem Reich der Erlösung; die Christen*masse* verstumpft sich gegen die Glaubenshoffnung der Zukunft – da zerreißt das Liebesband, das die Kirche zusammenhält; welche Liebe soll die Sehnsüchtigen mit den Stumpfen verbinden? Sie weichen aus der Kirche – lieber in die Wüste: das christliche Mönchstum beginnt. Und wird auf die Höhe einer Gefahr für den Kirchenbestand gebracht durch die mitweichenden Asketen der Leibesverachtung; sie jagt heraus auch die Liebesarbeit der sogar Staat und Welt umwerbenden übergetretenen Eifrigen. Auf die aber Kirche ihrerseits auch nicht rechnen kann: sie streben zurück in Welt und Staat; Kirche ist nur ihr vorläufiger Standort, von dem aus sie streben. In Seelen- und Menschenkräften – Kirche und Staat zapfen sich gegenseitig das Blut ab.

Und schlagen sich noch absichtlich todwund. Der Staat sucht den Streikverein gegen Staatskult zu unterdrücken durch Christenverfolgungen, und die Christen, in passiver Resistenz, sabotieren sein Unterdrückungsmittel, das Heer: in das diese Pazifisten so zahlreich eintreten, daß es seinen Dienst gegen ihre Gesinnungsgenossen versagt. Damit aber überhaupt unzuverlässig wird, auch gegen den äußeren Feind. Doch wird er die Rettung; er einigt Staat und Kirche, daß sie in einem wüsten Staats-Streich und Kirchen-Streich sich finden, in einem verzweifelten

Ruck, ohne abzuwarten, wer schließlich als nicht ganz zu Tod Geschwächter übrigbliebe. Was auch schwer zu sagen wäre: die Christenverfolgungen leerten zwar die Kirche bedenklich und je mehr, je mehr sie vorher von faulen Staatsüberläufern angefüllt war: Heroismen der Standhaftigkeit dachten diese nicht zu bestehen, deren Christenglaube wesentlich Unglaube war. Aber eben sie fielen, wenn die Verfolgung ihr Ende erreicht, wieder aus dem Staat des Zwangsglaubens in die Kirche zurück. Der Staat anderseits hatte vor Kirche voraus die größere Angewöhntheit an ihn; er fuhr die längere Strecke auch mit toter Kraft. Aber sie beide hatten nicht Zeit, sich noch lange wettzuschwächen. Sie waren nicht allein in der Welt. Gegen das ermattende Reich standen Germanen und Parther, aber gegen die Kirche nicht nur das Einsiedlertum, sondern eine Gegenkirche der weltmatten Seelen, der aus dem Partherreich anrückende Manichäismus, der Verein der Arbeits- und Leibes-Müden, der die Menschen in Stufen schichtete und infolgedessen sowohl den Weltflüchtigen gerecht sein konnte, damals, als die Christenkirche es ihnen nicht mehr ward, wie auch die ungläubigen Massen zu verschiedenen Graden der Heiligungsarbeit und Kirchenvereinsarbeit der Oberstufe unterbaun konnte. Die Seelen, die die christliche Kirche verlor, verlor sie hierhin, und stand in Gefahr, auch ihre Massen zu verlieren. Und diese Gefahr war auch die des Staats, der gegen diese *vollständig* verweichlichende, zu einer Weltreligion sich auswachsende Manichäer-Kirche die Christenkirche als das kleinere Übel empfand. Wie sie ihn.

Ihr Selbsterhaltungstrieb warf sie sich in die Arme. Zu Vernunft-, nicht Liebes- noch Glaubens-Ehe. Zu einer Gemeinschaft des Unglaubens und des gemeinsamen dünnen Restes ihres einst besonderen Glaubens. Sie fanden sich in dem psychologischen Moment, wo der Unglaube nach der Wurzel des Staatskults auch seine Krone ergriff. Die Bedingungen des Friedens zwischen Konstantin und der Kirche sind ungeschrieben, verheuchelt, aber unverkennbar, weil notwendig gegeben. Wollten Kirche und Staat ohne Verzug sich vereinigen, um sich wieder zu ertüchtigen und leistungsfähig zu machen, konnten sie es nur auf ein Glaubens-Kompromiß: jeder gibt von seinem Glauben dasjenige preis, was der andere zu glauben um keinen Preis annehmen kann. Die Kirche kapituliert mit dem Staat, indem sie um den Verkauf seiner Seele auch die ihre verkauft. Der Staat verweltlicht sich, der Kaiser entgottet sich, der Staatskult wird

Verwaltungsgeschäft, die Weltarbeit wird des Glaubens enthoben, zu einer Bedienung von Gottheit zu geschehn. Arbeit erhält nur noch ein menschliches Ziel. Der Staat behält von seinem Glauben praktisch nur den Mono-Deismus, das kahle Bewußtsein, daß es ein Gottwesen gibt, etwas Höheres als die Welt, für die alle Arbeit geschieht. Neben dem für Gefühlige und für die Massen als Rest des Pantheismus eine ziellose Mystik und des Polytheismus ein harmloser Heiligenkult zur Ersetzung verstattet wird – ohne Einfluß auf den Gang des entscheidenden Handelns. Und obwohl der Weihrauch der Cäsareopapie die nüchterne Rationalisierung des Staats und Staatsglaubens noch mit einer Nachart von göttlichem Nimbus verschleiert. Praktisch auf denselben Mono-Deismus verkürzt auch die Kirche ihren Glauben: auch sie verweltlicht sich; wie der Staat seinen Kult streift sie das Gottesreich der Hoffnung von sich. Sie dankt damit den Glauben der Urkirche ab, sie dankt Christus selber ab: entzieht ihm seine Mission: indem sie seine Wiederkunft mit der Seligkeit der Himmels-Herrschaft auf unabsehbare Zeit vertagt, ja als Jüngstes Gericht nur noch mit Schrecken erwähnt. Man verbannt ihn in den Himmel, mit höchsten Ehren: man bewilligt ihm den Gott-Titel!, aber in die Verwaltung der Erdenkirche greift er nicht mehr ein; da regiert der heilige Geist – kaiser-kirchlicher Konzilien. Pompös wird, noch mehr als auf seiten des Staats, die Nacktheit dieses allgemeinen Himmelsgottglaubens sinnlich, gedanklich und gefühlig überhüllt: mit Hierarchie, mit trinitarischen Dogmen und mit einem Nachgefühl der Erlöstheit, dessen Anknüpfung an das altchristliche Vorgefühl der prinzipiellen innerlichen Erlöstheit wegtäuscht über den Wegfall der praktisch-leiblichen Erlösung mit einer Wärme und einem Erfolg, die sich keineswegs dem Scheinerfolg verdanken, daß eine Erlösung nicht von der Arbeitsfron, sondern nur von ihrem einstigen Grund stattgefunden hat, von dem Götterkultglauben, die vielmehr mit Wahrheit sich begründen auf das aufatmende Bewußtsein der Kirche – und des Staats –, durch ihre Vereinigung dem Untergang entronnen zu sein: dem Untergang ihrer Organisationen; denen das Schicksal der Einzelseelen jetzt untergeordnet wird. Denn Kirchen- und Staats-Institution arbeiten sich jetzt in die Hände und verpflichten unsere Menschheit neu zu Arbeit. Auch zu einer neuen Art von Glauben an Arbeit.

Den lieferte die Kirche. Und der Staat – den Glaubenszwang! Entgött-

licht war er rohe Zwangsmacht geworden. Und zwang seine Einwohner in Arbeit und in die Kirche. Besiedelte polizeilich die verlassenen Ländereien mit Hörigen, die er an die Scholle festband; besetzte ähnlich mit Zwangsarbeitern alle Wirtschaftsgebiete: die ständische Gebundenheit des Mittelalters hebt an. Aber was stand hinter seinem Zwang? Was gab Arbeits-Fleiß? Daß die Kirche Macht hatte, Fleiß als ein Gottes-Gebot zu predigen! In diesem Hauptstück unterschied sich ihr Mono-Deismus von dem des Staats: er war praktisch verwertbar, weil dieser Gott in der Kirche dem Glauben eine Anstalt geschaffen, die als sein Werkzeug mit Autorität in seinem Namen zu befehlen hatte. Darauf, und daß dieser göttliche Kirchen-Befehl laute: arbeite! arbeite gehorsam auch die nötige Staats- und Kultur-Arbeit weiter! die Kriegsarbeit zumal: die dringendste und, weil heiligst gewesene – die Verteidigung des Vaterlands war die des Vatergrabs! – der Neuheiligung dringendst bedürftige; um die Reichsgrenzen wenigstens einigermaßen halten zu können, – darauf kam es dem Staat an. Das leistete ihm die Kirche für den Gegendienst, mit seiner Zwangs- und Kriegsmacht auch ihr den Bestand zu wahren und aufzufüllen. Ihr die ganze Bevölkerung des Reichs, auch die gleichgültige, zuzutreiben, seine Christenverfolgungen umzuwandeln in Verfolgungen der Gegenreligionen, Häresien und Ungläubigkeit, und mit den Reichsgrenzen die der Kirche zu schützen. Denn auch die Universalität streifte die Kirche ab: noch katholisch dem Namen nach begrenzte sie sich zu einer anatolischen, einer römischen, und gab mit der Hoffnung des himmelsweiten Weltreichs ihres Gottes die Liebe auch zur Menschheit dahin: die *Idee* der Menschheit: einer Menschheits-Vereinigung, der alle Religion, die auf einen Gott zielte, noch zugezielt hatte; gab die Christen außerhalb der Reichsgrenzen preis, außerhalb der asiatischen, an die Konkurrenz-Religionen: ja mochte der Manichäismus diese Völker verderben! Mochten zu ihm überlaufen auch aus dem Römerreich die leibesmüden Asketen – wie die letzten Neuplatoniker das denn versucht! Im Reich aber hatte ihnen und den Arbeitsmüden des urchristlichen Glaubens-Unglaubens der Staat die Flucht aus der Arbeitsanstalt der umgewandelten Kirche zu verlegen: die Einsiedler werden in Klöster und Regeln gesteckt und diese der Aufsicht der Kirchenbeamten unterstellt, wenn auch mit eben derselben Devotion, mit der man den Christus kalt gestellt hatte. Die Schwärmer jedoch für baldiges Kommen des Christus werden als gefährliche Ketzer verfolgt.

Mit diesem Glaubensrückzug und dieser Umwechselung des Glaubenscharakters ihrer Anhänger zerbrach die Kirche aber *die* Arbeitsamkeit, die sie aus der Fülle ihres alten Glaubens abgeleitet: die Begeisterung für den Aufbau einer Menschheit Gotte entgegen. Der Staatskirchenpakt schließt sich als Seelenverschleiß. Weder hält das Christentum die Pyramide auf die Spitze gestellt noch den Versuch seiner Kirche durch, sie wieder auf die Basis zu stellen: zu einer Strebigkeit der Menschheit Gotte entgegen. Es läßt sie fallen und ebnet die zerbrochene ein. Es plattet die Architektur der Menschlichkeit ab und tötet ihre lebendige Struktur: macht sie amorph. Durch das, was es gibt, wie durch das, was es nimmt. Nicht nur seine Verabschiedung des Glaubens an die Seligkeit, der Wiederkunft seines Herrn und an die Weltmission der Kirche verabschiedete die Schöpferseligkeit jener arbeitendsten Christen, die ihre Seele hingaben für eine vollkommene Gottmenschheit. Der Glaube selbst trieb gläubige Hingabe aus: entseelte die Arbeit im Maß seiner Entseelung. Nicht Selbstentäußerung der Seele in ihre Arbeit gläubte er ein, sondern Selbstverleugnung und -überwindung zu ihr fremder Arbeit. Er formalisierte die Arbeit, die er befahl; denn sein Befehl schuf zu ihrem Inhalte keine seelische Beziehung. Weil der Glaube selbst formalisiert war, ein Glaube lediglich an göttliche Befehlsmacht, nicht an den Inhalt des Befehls. Ein Glaube der Kirche letztlich an sich selbst. Egoistisch – in dem Sinn: an nichts Höheres als sich. Denn die Verbindung mit dem monodeistischen Gott war nur notgeleimt; das Selbstvertrauen der Kirche war nicht erwachsen aus dem angenommenen Glauben an ihn, den abstrakten Schemen eines Religions-Rests, sondern aus dem abgelegten an den ganz anderen Gott, der voll lebendiger Kraft sich offenbaren wollte und, bis er leibhaft erschienen mit seinem Reich, die Anstalt der Kirche eingesetzt hatte als Rahmen, ihn zu empfangen, und als seine Vertretung: auch nach Auswechselung des Bildes fühlte der Rahmen sich als Vertreter der Offenbarung – jetzt einer Offenbarung ohne Inhalt, ohne Gott. Dieser nacktbefehlende Glaube setzte aus sich heraus den nackten Glaubens-Gehorsam und da er ihm als Inhalt die Arbeit befahl, war es nackte Arbeit. Der Glaube an die Arbeitspflicht als solche entstammt hier.

Nicht stark genug kann ich betonen: hier haben wir die letzte Lüge ertappt, die noch unser heutiges Leben verfälscht und es zersetzt in die

Zwangsläufigkeit des Handelns und Denkens, hie Unwirksamkeit des seelischen Gefühls. In dieser Abstraktion – auf deutsch: Verödung! – des Glaubens und der Arbeit von ihrem Inhalt. Nicht die Neuzeit hat gelogen, sondern nur die Folgen dieser Lüge wahr ausgerollt. Und aufs stärkste betone ich: das Lügnerische liegt ausschließlich in einem Fehl, nicht in einem Zusatz. Nicht im Zweck-Zusatz. Die Verzweckung des Tat- und Denklebens ist erst Folge des Glaubensmangels; freilich ihre erste und alsbald sich auswirkende. Leeren Glaubensbefehl zu leerem Glaubensgehorsam konnte nur noch verständige Zwecksetzung mit Inhalt versehn. Das Heuchel-Kompromiß, das Ja mit Nein balanciert, das im Namen des menschen-arbeit-verneinenden Gottes die Menschen-Arbeit neu anbefiehlt, war selbst zweckhaft erdacht, und konnte auch im Einzelnen, was je an Arbeit zu tun sei, anders als durch zweckhaftes Denken nicht finden. Aber nur daß es nichts anderes, nicht daß es dieses fand, nur jene Leerheit, nicht diese Erfüllung ist der Sitz unseres Übels.

Zweckarbeit ist ja dem Menschen nichts Neues. Gerade der Mensch der freien Hingabe hatte sie betrieben. Denn er erst war voll eines Geistlebens geworden, daß ihn Ziele finden ließ über das Tiermenschliche hinaus; ohne doch ihn dem tierischen Triebleben, das im Kreis der Selbstbeziehung verläuft, durchaus zu entheben: zielstrebend im Eigendienst gewinnt er das Zweckhafte. Aber dieser Begriff – und die Begrifflichkeit überhaupt, die sich an diesen Fund anschließt – regiert ihn nicht; dient! Denn das Zweckhafte steht nicht allein. Abzweckung auf sich und Abzielung auf Gott dienen sich in der Antike gegenseitig. Im tiefsten Sinn wie im äußerlichsten Tun. Nur wer Gott kennt, kennt auch den Gegensatz: sich! Der eigensüchtige Nützlichkeitszug der Antike – er war bekanntlich sehr stark! – wird getragen, hochgetragen, von ihrem Frömmigkeits-Auftrieb. Wer reich werden will, will Opfer ausrichten, den Vaterboden des Vaterlands schmücken, will selbst in dem auf die eigene Person Verwendeten nicht Privatmann, sondern ein Herr sein: eine gott-ähnlichere Person. Die Antike hat den Lebens-Zusammenhang von Rationalem und Irrationalem gewahrt. Das Christentum ihn zerrissen. Da es das Zielstreben auf Gott unterdrückt, drückt es das Zweckstreben der Eigensucht zum Absoluten herauf: in den Hohlraum seiner Glaubensleere strömt die Flut dessen, was bleibt: des Verständigen, Nützlichen, – mit Zwecksetzungen, die fortan seelisch ziellos. Wobei der Seele das Bewußt-

sein verbleibt, daß diese Füllung eine Leere bleibt, diese Absolutierung des Rationalen selbst rational ein Trug ist. Denn als wirklich *absolut*, d. h. wirksam sie vom Innersten bis zum Äußerlichsten vollständig erfüllend, kannte die Seele eine *Relation*: das Gott-Mensch-Verhältnis. Der Ersatz dieser Beziehung durch Beziehungslosigkeit ergibt nur ein steriles, negatives Erfülltsein, eine sozusagen geköpfte Relation, der die eine ihrer Größen abhanden gekommen ist. Und zwar die ihr als bekannt geltende Größe: Gott – an der die sich unbekannte, der Mensch, als die ihre Bestimmung suchte, sich ihr Maß nahm. Mit Hilfe der Nebengleichung des Zwecks. Gott verloren für das Streben, war Buddha konsequent, auch sich und seine Welt aufzugeben; war der Christus am Kreuz wenigstens konsequenter als seine Kirche, die ihren Gott verleugnete, um nicht sich aufzugeben; deren Mensch seinem Streben fortan selber das Maß setzen mußte: ein Schiff, das sich steuert nach einem Kompaß, der sich richtet nach dem Eisen des Schiffs! Dies in sich sinnlose Streben ist es, das mit der Unerfüllbarkeit geschlagen ist, von der unsere Zeit weiß. Ja, es führt zum Gegenteil dessen, was es zweckmäßig erstrebt: der Kapitän will voran und das Schiff dreht sich im Kreis! Bis zum Tierischen der Selbstbeziehung senkt der Widersinn uns zurück; denn das Tier war es, das im geschlossenen Ring seiner Art sich umdreht! Das Mittel des Zwecks schlägt zum Zweck um. Ein *Mittel* nämlich der Menschlichung war der Zweck gewesen, diese Folge der Geistigung, Göttlichung; gebraucht ohne etwas, auf das hin es vermittelt, wird es Selbstzweck. In dem inhaltlichen Sinn, in dem auch ich das Wort gelten lassen mag: vorbehaltlich unserer Absicht, die Arbeit nicht ihrethalb, sondern im Dienst unsres Lebens zu tun, da wir anderseits wissen, daß sie unserer Absicht spottet, dem Leben nicht dient und statt seiner unsre Krankheit belebt. Mit diesem formalisierenden Vorbehalt also wird Menschlichkeit jetzt das Mittel zur Arbeit, zuwider dem, daß erst Arbeit das Mittel der Menschlichung war. Der Geistesreiter auf Gott hin, der seinem Tier aufgesessen, trägt abgesessen nun die Last seines Tieres; abgestiegen, weil unter der Last seines Ritts sein Tier fast zusammenbrach, verlor er die Richtung – verlor sie so sehr, daß er auch sein Verhältnis zu seinem Tier umkehrte. Er konnte es nicht verlassen (es ist sein Tierteil!) und wollte nicht mit ihm ruhn: in der nachzuckenden Unruhe der Bewegung von Furcht bewegt, elend stecken zu bleiben, lud er das Pferd sich auf die Schultern und schleppte sich weglos

damit ab, als brächte er es damit eher zu Kraft, damit es bald wieder ihn tragen könnte. Und trägt sich damit tot – seelentot! Denn bricht er selbst nicht nieder, sondern erstarkt unter der Arbeit, so wird er durch sie auch um so stärker Tier; auch geistig Arbeitstier. Bis das Pferd ausgeruht ist, hat er das Reiten verlernt und das Pferd das Gerittenwerden; erwehrt es sich dann des Zwangs und sträubt sich, um wieder zu freier Bewegung zu kommen, so muß der Träger mißverstehn, es wolle *von ihm* frei werden, ihn *fliehn*, und strengt sich doppelt an, es festzuhalten. Ja käme er selbst wieder als Reiter obenauf – der Sozialismus hofft es! –: er ist heruntergekommen; er ist ein roherer Mensch, ein roherer Reiter; er könnte jetzt auch gehn; er hat nicht mehr das innere Recht, sich dem Pferd aufzuladen, da er sich keine höhere Arbeit mehr aufladen will, sondern nur von niederer Arbeit sich entlädt; nicht reiten, nur noch getragen werden will er. Auch diese Verträgung ist Seelentod. Aber nur seinen Halbglauben klage der Mensch an! Denn nicht daß er nicht seinem Tier gefolgt ist – seinem tierischen Urtrieb des unbedachten Instinkts –, nicht daß er vielmehr es zum Zweck sich gezähmt, hat ihm die Unterjochung zum Zwecktier eingetragen, sondern einzig daß der Geistmensch nicht bei sich selber gestanden; daß er in der entscheidenden Stunde keines von beiden vermocht, weder zu reiten noch zu ruhen, sondern eine Furcht in seine Seele bekam vor dem Aussetzen der Arbeit, das ihm doch notwendig war; daß er den wartenden Glauben, der auf den jagenden folgte, ungläubig versetzte mit seinem Gegentrieb. Dieser Abstrich von der Ganzheit des Glaubens, der hat unsere Welt in die Zerzweiung halbiert, die sie als unmenschlich zu empfinden beginnt: in die seelische Tatlosigkeit seelenloser Tat.

Auch das Christentum des halben Abfalls von Gott konnte nicht anders als die Unmenschlichkeit fühlen: daß die bloße Zweckarbeit, die sein Glaubensbefehl herausschlug, dem Göttlichen der Menschenarbeit ins Gesicht schlug. Es suchte die Schuld des Glaubensmangels dadurch zu ersetzen, daß es die Liebe den Zweck setzen hieß; *fides caritate formata* wird das Stichwort. Entsprechend seiner Umkehrung seines Verhältnisses zur Welt, indem es für das Handeln die metaphysische Religion in eine ethische entartet, den Seelendrang in eine Arbeitspflicht, kehrt es um auch das Verhältnis von Glauben und Liebe; vor dem Abfall hatte es den Glauben der Liebe vorgespannt. Mit dem Zusatz der Liebe zum Arbeits-Halbglauben halbiert und zerzweit aber das Christentum auch die

Arbeit. Denn weil die Liebe die Einbuße an inhaltlichem Glauben an die Arbeit nicht heilen kann, kann sie nur den Verlust durch einen Gewinn wettmachen wollen und treibt neben der dürren gebotenen Arbeit eine andere, eine neue Art Arbeit heraus, mit der sie die Welt zu bereichern vermeint, während sie die Verarmung der alten Arbeit dadurch noch verschärft: treibt heraus die Neben-, die Surrogat-Arbeit der überschüssigen, d. i. überflüssigen, Werke.

Erst recht unmenschlich wird so ein Scheinwerk getan: Wucherung soll für Schrumpfung bezahlen, Atrophie des Glaubenstriebs vergessen werden über Hypertrophie des Liebestriebs, zu der man die Seele anreizt. Überflüssige Arbeit . . . ich bestehe auf dem Wort, so sehr es der kirchlichen Einbildung von der Bedeutsamkeit ihrer Liebe und der humanitären Sentimentalität, die aus ihr profaniert ist, widersteht, . . . die christliche Liebe hat mit sich diese Qualgeburt in die Welt gesetzt! Arbeit, die keinem anderen Bedürfnis entsprungen, als die Leerheit der nötigen Arbeit zu verdecken! Damals zunächst deren äußerliche Unfruchtbarkeit; weil die allgemeine Arbeit notleidet, entsteht eine besondere Arbeit gegen die Not, – deren Besonderheit ist, nicht die Not an der Wurzel zu fassen, an der Glaubensarmut der Arbeit, sondern der Frucht dieser Verarmung, der *materiellen* Verarmung, Hilfe bringen zu wollen. Nämlich unter dem nackten Glaubensbefehl wird nur da Mindeste an Arbeit geleistet: der Güterüberschuß des antiken Fleißes, der schon unter der Arbeitsermüdung hinschwand, schwindet völlig in der Verpowerung, die noch die heutige Levante beherrscht. Und der die christliche Liebesarbeit abhelfen wollte, die doch im Grund eine Arbeits-Vergeudung. Denn gerade im innerlichen Sinn sind die Liebeswerke überflüssige Luxusarbeit: ein Seelenluxus der Zärtlichkeit, der seiner Natur nach unfähig ist, der Seelenroheit zu steuern, der die glaubensarme Arbeit damals auch technisch anheimfällt (man denke z. B. an die Roheit der damaligen Kunst!), und der bei dem Versuche selber verroht: gleichwie das Handwerk, verklobigt sich das Herzwerk, verklobigt sich die Christenliebe in Wohltätigkeit. Ja, lassen Sie uns den Ausblick wagen: unsere heutige so ganz anders scheinende Luxus-Arbeit, unsere Überschwemmung mit Protzerei und Talmierzeugnis, die ganze Überflüssigkeit der Fabrikation von Überflüssigem hängt mit der christlichen Liebes-Arbeit eng zusammen: die erste Luxusarbeit brach für die letzte schon Bresche, und daß schon die erste verrohen

mußte, zeigte auch der letzten den Weg. Ich sage: die erste: denn die Antike kennt wohl schwelgerischen, aber nicht überflüssigen Luxus; keinen, der auch unterbleiben könnte, weil ihn bloß ein evangelischer Rat, nicht ein Glaubensbefehl verlangt: wenn Neros üppiger Wahnsinn sich ein „goldenes" Haus baut, befiehlt's ihm sein Glaube: um gottgleich zu sein, baut er sich das Haus des Sonnengottes. Schmarotzierender Luxus wird erst die christliche Liebe mit ihrer Überempfindsamkeit für Not. Die saugt dem Leben Kraft aus, die *er*findet Not: geht aus, Nöte zu finden, erweckt Empfindungen für sie und erfüllt eine Welt, die hart erzogen war, um sich hart emporzuringen, mit Wehleidigkeit und Selbstbejammerung. Sie entdeckt Fremdnöte, nicht um diese Nöte zu stillen, die sie vielmehr vermehrt, da sie Geschrei darum macht, sondern um die Not in der eigenen Seele, fremd und ohne Empfindung zur nötigen Arbeit zu stehn, mit unnötiger, mit fremder Arbeit zu übertäuben. Auch die eigene Seele wird so weichlich durchsetzt: der Nothelfer scheint schließlich sich auch selbst hilfsbedürftig. Die eine große Begierde, höher zu kommen, in deren Dominante der alte Glaube die Einzelbegehrlichkeiten alle zusammengefaßt hatte, wird aufgelöst: die Einzelbegehrlichkeiten fallen ziellos auseinander und gehen in unabsehbare Breite; während ehedem das, was sie zusammendrückte, sie auch unterdrückte. Die Anzüchtung von Bedürfnissen, die heut ungescheut bis zum schreienden, weil ohnmächtigen Widerspruch der Seele der Kapitalismus unserer Fabrikproduktion treibt, die Erziehung der unteren Volksschichten zu immer höheren Ansprüchen an den Mitgenuß des Lebens, die der Liberalismus und Sozialismus als geistiges Gegenstück dazu betreibt, das unanständige Lautwerden aller möglichen Süchte, Leibes und der Seele, die Unerfüllbarkeit all der Sehnsuchten, davon unsere Zeit süchtig geht, und der so verhängnisvoll klaffende Riß zwischen Ideal und Leben, daß er dem Leben nicht einmal mehr zu glauben erlaubt, es nähere sich dem Ideal, es könne sich ihm wenigstens nähern – sind Früchte aus dem Samen der christlichen Liebes-Luxus-Arbeit.

Aber das Sündenregister ist noch nicht erschöpft; es fehlt die Todsünde. Nicht die inhaltliche Verderbnis der Arbeit ist das Schlimmste, was uns die Glaubensumkehr, die der Liebe die Beseelung der Arbeit zuwies, an Entseelung der Arbeit eingetragen. Sondern formal hat die Arbeit ihre

Richtung verkehrt: zielt herunter statt herauf, statt auf Steigerung der Menschheit auf das Glück des Einzelmenschen. Das will nicht nur sagen, daß sie egoistisch-individualistisch interessiert wird und den großen Gesichtskreis verliert; das will sagen, daß sie ihr Organisches verliert, daß sie atomisiert und mechanisiert wird. Glaubensarbeit war organischer Trieb, der neue, höhere, reichere Lebensgebilde zeugte: über die Tiermenschenhorde und Tiermenschenseele das ganze unsichtbare Reich der geistigen Formen, der Ideen, Ideale und jener Realitäten, in denen als in einer höheren Ordnung die Menschheit sich überhaupt erst menschlich verfaßt findet, weil sie aufgipfelten zur Gottheit und die Menschheit göttlichten. Der Safttrieb des Glaubens in diesem Baume versiecht; der letzte Jahrring seines Wachstums, die Kirchenbildung, geschlossen, stirbt der Baum ab. Was sich eben darin zeigt, daß neue statt der Glaubenskräfte sein Geschick gestalten: äußere, physikalische, in diesem Sinn mechanische statt der inneren, eigenen, biochemischen. Die Arbeit der Liebeskraft im Baum der Menschheit vergleicht sich der Arbeit im sterbenden Baum: nicht der Baum arbeitet mehr die Natur um ihn um, sondern die Natur um ihn arbeitet den Baum innen um: Sonne, Regen und Wind bewirken in ihm noch eine Auseinandersetzung der Zellen, aber die Zellen wirken nichts mehr: der Baum geht rückwärts, bis der verdorrte als Windbruch fällt und am Boden liegend verwest. Wir leben keine Formen mehr über uns heraus; denken sie höchstens noch über uns heraus, wie den Übermenschen Nietzsches. Was wir heut Organisation nennen, ist ein Hohn auf das Wort, und insbesondere die sozialistische Gesellschafts-„Organisation", so sehr sie sich dem Übermenschen überlegen dünkt, weil sie nicht individualistisch, sondern gesamtwirtschaftlich gemeint sei, bleibt in der Verwirtschaftung des Menschheitlichen stecken: eröffnet keine Metamorphose der Pflanze, sondern betreibt nur noch Auseinandersetzung innerhalb ihrer.

Keine Metamorphose in die Transzendenz. Erlauben Sie mir hier eine Nebenbemerkung. Auch Sie schreiben mit allem Ernst dem Sozialismus das Urteil, solang er nicht vermöge, sich in die Transzendenz zu erheben. Aber Ihnen ist der Mangel, daß er sich nicht erhebt in eine Weltanschauung, die neue Ideale für die Menschheit aufstelle. Sie fordern zu wenig, nach meinem Urteil. Weltanschauung ist zu wenig; Anschauung überhaupt nur ein Stückchen vom Leben. Das volle Hereinleben in die Transzendenz tut not. Was kann Weltanschauung ändern am Wesen unsrer

Zeit – dieses blasse letzte Nachbild einer Glaubens-Anschauung?! denn der Glaube hat erst den Kosmos erschaut. Aber nicht nur erschaut. Nur freilich heut ist der Glaube meist auf eine Glaubens-Anschauung gesunken. Und was wirkt diese? Tausende haben auch noch heut die Vorstellung von einem Jenseits, von einem Seelengericht, von einem Ideal des Guten; wodurch unterscheidet sich die Fabrik eines solchen Weltanschauungsbesitzers von irgendeiner anderen Fabrik? Nicht auf das Anschaun, auf das Sich-herein-arbeiten kommt es an (was freilich kein Arbeiten im Willenssinn unserer Zeit ist). Auf das tatsächliche Hereinragen in die Transzendenz: wie es die Pflanze in ihren Metamorphosen tut. Denn wenn der Fruchtkeim Wurzelfäden und Stammtrieb aus sich ausgärt, der Stamm Äste, der Ast Zweige aus sich entwickelt, der Zweig Blätter sich ansetzt, die Blätter zum Teil sich umschaffen in Blüten und die Blüten Frucht aus sich heraustreiben, dann ist jede dieser neuen Daseinsformen gegen die vorhergehende ein Dringen in die Transzendenz: in das aus der Empirie des Vorzustandes nicht zu Erahnende. Aber hätte es erahnt werden können, was wäre mit dem bloßen Bild dieses Ideals für den Baum erreicht worden? wenn er das Bild nicht auch wirklich gebildet hätte!

Zurück! Das Kommunistische hilft uns nicht *vom* Individualistischen, sondern nur innerhalb seiner; es hilft nur gegen die Individuen: gegen die Äußerung des Individualismus, daß jeder soviel wie möglich sich die Güter, den anderen aber die Arbeit zuteilt. Nicht aber gegen den Grundzug des Individualismus, nicht, daß ich so sage, gegen seinen Dividualismus: gegen den Umschwung und Niedergang der Arbeitsrichtung aus der Scheitellinie der Transzendenz auf den Erdengrund der platten Empirie. Und auch alle Zwischenstufen zwischen der Hingabe an Gott und dem Eigennutz, als da sind: Staat, Kirche, Volkstum, Empfindungsgemeinschaft, können diesen Absturz der Arbeitsamkeit in das Niedrige nicht hindern, und nur so lange aufhalten, bis auch sie, der Spitze folgend, vermorscht sind. Will sagen: entseelt; wie denn Staat und Kirche, Rassengefühl und Seelengemeinschaft heut schon fast ohnmächtig stehn gegen die mechanistische Wirtschaft unserer Abwirtschaftung.

Sie selbst haben ja ihre Funktion gewandelt, wollen auch nicht mehr dienen als Lebensdurchgangsformen zu Höherem, sondern: daß das Leben ihnen diene, ihrem Bestande; und das Arbeitsleben der Individuen

an ihrer Masse tut ihnen den Dienst, solang es von ihnen die Umsetzung der noch aus der Zeit der Menschheits-Organisation herüberragenden Strebeformen – der ständischen, der plutokratischen, aller der Formen, die, gleichviel in welcher Entartung, noch eine Organisation der Menschenmassen in Strebigkeit verraten, also in die Ungleichheit von Gliedern, die bald mehr tragend, bald mehr belastend sein müssen – in gleich atomisierten Individuen erhofft. Verstehn wir unter *liberté* wie billig *individualité*, so fordert *liberté* notwendig *égalité*. Haben aber diese Zwischengebilde einen Teil dieser Egalisierung geleistet, so schlägt der Umschwung ihrer Funktion gegen sie selber zurück: sie werden nun um so mehr von Teilwiderständen erschüttert, die ihnen zur Pflicht machen, sich auf ihre Urfunktion der Ungleichmachung, des Aufbaus einer Herrschaft über Dienenden, zu besinnen, denn der den Überragenden zuletzt angeglichene Teil macht sich geltend gegen die noch nicht angeglichenen als um so mehr überragend und verlangt, wie heute die Bourgeoisie, vom Staat statt weiterer Egalisierung Privilegierung – womit sie den Staat durch seinen Selbstwiderspruch zerreibt. Aber auch der Sozialismus, der darum dem Staat den rechten Willen zur Gleichmachung nicht zutraut und sie lediglich von der Gesellschaft erwartet, entrinnt demselben Selbstwiderspruch nicht: denn auch er kann nur nacheinander die Schichten gleichmachen; wo ist die Grenze gegen die Gleichberechtigung der Frauen, der Kinder, der Farbigen, ja der Tiere? Auch er wird an Willkür-Grenzen gedrängt, halt zu machen; aber er kann es gewiß nicht: bis nicht der ganze Menschheits-Aufbau abgetragen ist herunter wieder auf den tiermenschlichen Stand, kann der Kommunismus mit der Egalisierung nicht einhalten, die mit der Aufhebung des Dienste-Systems des Gott-Glaubens begann.

Liberté, égalité, fraternité – auch die brüderliche Liebe wird in den Strudel gerissen. Dieselbe Liebe, die berufen ward, der Eigensucht des Einzelnen zu steuern und der Arbeit Seele einzuhauchen, tötet vollends die Seele aller Arbeit und treibt den Eigennutz ins Innerste. Wem soll noch Liebesarbeit gelten außer Individuen? Dann geht sie aber auch von Individuen aus; kein Gemeingedanke regiert sie. Die Liebesarbeiten, die Barmherzigkeitswerke, selber sind ebenso zerstreut und zerteilt, wie das aufbauliche Werk aller Einzelarbeiten innerlich vereinte. Sie würden nur gelegentlich, zufällig, sich finden. Wie die Menschenliebe auch unter den

Heiden wirkte. Aber dem Christentum kommt es auf *mehr* Liebesarbeit an: sonst wären es ja nicht Extrawerke. Sonst gehörten sie zu denjenigen Werken, die schon früher um des Glaubens willen getan waren – denn auch seine Liebeswerke hatte das Heidentum, wie alles und jedes, stimmig gemacht zu seinem Glaubensauftrieb –, zu den Werken, die der neue Glaubensbefehl fortzusetzen gebot, aber nicht zu den zwar nicht gebotenen, aber guten Werken, die der bloßen Pflichtmäßigkeit die Wage halten könnten. Was soll das christliche Individuum bestimmen, mit anderen Individuen mehr Mitleid zu fühlen als dem natürlichen Lebensbedürfnis entspricht? Kein Mittel gab es da, als den Eigennutz anzustacheln – aber heimlich, damit es doch wie Liebe aussähe. So teilt das halbschlächtige Christentum die mitleidige Tat ab von ihrem Trieb, der eigennützig sein darf; der Zweck, den die Liebe setzt, wird bestimmt von dem liebenden Erwägen der Bedürfnisse des Anderen; daß aber die Liebe diesen Zweck setzt, nicht von einem Bedürfnisse der eigenen Seele, dem Anderen sich soweit hinzugeben, sondern von einer Aufreizung der eigenen Seele, an sich selber zu denken. Nur daß der Lohn nicht in dieser Welt ausgezahlt wird – dann läge ja das Unliebe, das Egoistische dieser Liebe vor Augen! – sondern verlegt wird in eine jenseitige rein seelische Welt, so daß für das Leben im Diesseits der Schein der Uneigennützigkeit bleibt. Auch hier wieder ist das Schlimmste nicht die inhaltliche Täuschung; im einzelnen Hilfsfall wird selbst unter dem gröbstem Seelenbezahlungssystem der Mensch die Wohltat tun nicht wegen der Seelenbezahlung; seine bessere Natur schlägt seine schlechtere Natur. Aber wenn die Lohnvorstellung auch nicht unmittelbar als Motiv wirkt, wirkt sie doch als Vorstellung: erfüllt den Geist und verdirbt die Seelenreinheit. Sie teilt formell die Welt in zwei Teile, und diese Zerzweiung des Arbeitsfeldes in diese Welt und ein Jenseits deklassiert ohne weiteres die Arbeit dieser Welt: der Dualismus potenziert den schädigenden Individualismus. Mit dem er in gegenseitig steigernder Wechselwirkung steht; einerseits ist der Dualismus ein alter Glaube; auch die Antike kannte Hölle und Jenseits-Seligkeit; aber sie arbeitete ihren Glauben daran ihrem Gesamtglauben an die Menschheits-Göttlichungs-Aufgabe ein. Als diese Aufgabe umgeglaubt wird, wird im Mono-Deismus der Dualismus zwar absolut, aber rein abstrakt; praktisch bleibt die jenseitige Welt unschädlich. Das Christentum des Religionswechsels hat sie schädlich gemacht. Sein Christus, den es da-

hin abgeschoben, nahm seine Rache und zog die Seele dahin nach. Will sagen: die Beeiferung der Kirche, sich der Weltarbeit zu widmen, entsprach einem Seelenzug und widersprach einem andern. Ihren Glaubensbefehl, in dieser Welt zu arbeiten, kriegte die Kirche über die Lippen nur bei der Verheißung des Lohns seliger Ruhe dafür in jener Welt. Was dem antiken Glauben Nebenfolge gewesen, wurde der Glaubensdrehung zum Arbeitsziel. Zu der überflüssigen Arbeit hat die Kirche damit die bloß interimistische, zeithinbringende, gebracht: die Arbeit, die nach ihrer treffenden Bemerkung man nicht tut, sondern erledigt. Ich meine nicht das: daß überflüssige Arbeit selber die Zeit nur hinbringt. Nein, die überflüssige Liebesarbeit hat die andere, die christliche Glaubensarbeit, die nötige, befohlene, zur nur zeitweiligen gemacht: zu einer, die man *nicht* glaubt, deren Ende man herbeiwünscht. Die jenseitige Ruhe durfte nämlich nicht schon folgen auf das natürliche Erdendasein mit seiner Last und Plage – wo wäre dann der Reiz zu stärkerer Arbeitsamkeit geblieben? – sondern erst ein bestimmtes Maß außergewöhnlicher Arbeit durfte Hoffnung geben auf die selige Ruhe im Himmelreich; der Christ tut mehr und anderes, als zur Selbsterhaltung notwendig, damit sein Seelchen es später gut hat; man arbeitet, um Rentner zu sein – Himmelsrentner damals! – Liebesarbeit ohne Liebe. Man arbeitet ameisenhaft im Sommer des Mißvergnügens, um im Winterschlaf jeder für sich warm zu ruhn. Die Liebe verbindet nicht mehr, die Liebe trennt. Arbeit wird die formale einstweilige Menschenverbindung, die auf seelische Selbstzurückziehung herausläuft.

Ich habe dies sich selbst verschlingende Ungeheuer eines sich abspenstigen Glaubens, der sich mit seinen eigenen Konsequenzen aufhebt und *nur* diesen Formalprozeß des Lebens beläßt, an dem Wendepunkt schon in voller Größe gezeichnet, wo es freilich erst anfing, seinen Widersinn auszuwirken. Denn, wie ich schon sagte, diese Auswirkung nachher läuft logisch ihren Gang und bringt nichts Neues. Und ich hätte hier nichts hinzuzufügen, wäre nicht ein Äußeres in diese Entwicklung getreten, was sie scheinbar abgelenkt hat, in Wahrheit nur aufgehalten, – wären nicht neue Völker außerhalb des bisherigen Kulturkreises der Kultur begierig auf den Schauplatz getreten. Begierig nicht nur, die Kulturgüter zu räubern, sondern willige Schüler der gebotenen Kultur-Arbeit, glau-

benswillig selbst gegen einen so armen Arbeitsglauben wie den des nackten Befehls. Völker enttäuschter Glaubens, die sich noch hingeben konnten. Aber sie glauben verschieden im Osten und Westen.

Zum Unglück des Ostens traten solche neu-empfänglichen Völker stark und lang genug auf erst reichlich drei Jahrhunderte, nachdem das Christentum sich der Welt zugewandt. Und traten auf mit noch arbeitsschwächerer Religion. Der Islam, die „Ergebung", steht in Ruhseligkeit zwischen persischem Manichäismus und oströmischem Christentum. Ebendeshalb vermochte er, des Manichäismus Herr zu werden – und erst recht der verbrauchten Götterdienste, die der Manichäismus unterhöhlt hatte – und dennoch seine Araber, die vor Betätigung brannten, zur Kriegsarbeit gegen Perser und Oströmer stark zu machen, ja für eine kurze, glänzende Zeit auch zu neuer Kulturarbeit. Während deren aber schon die Kriegsarbeitsamkeit hinsiecht. Sie, aber nur sie, belebt sich nochmals in dem vom äußersten Ostrand in den Arbeitsdrang dieser Religion eintretenden zweiten Neu-Volk, der Osmanen, und wirft das christliche Ostrom vollends über den Haufen, weil dessen glaubensmüdes Volk durch die christlichen Hebel neuen Lebenssaft der Arbeitsamkeit sich nicht hatte einpumpen können und nun ganz verdorrt war. Nur ein drittes Volk, die Ostslawen, die Russen, nimmt mit junger Kraft das anatolische Christentum selbst auf und die griechische Kirche flüchtet in seinen nördlichen Schoß. Aber selbst lang geduckt unter islamitische Herrscher und nicht selbst zur Kirche gekommen, sondern die Kirche kam zu ihm, hat dies Volk so lang nur geringe Arbeitslust bezeigt, bis es berührt und angesteckt ward von den Arbeitsvölkern des Westens.

Im Westen nämlich setzten die Germanen sich ins Reich fast gleichzeitig mit der Glaubensumsetzung der Kirche (und wo sie es nicht taten oder von den östlichen Christen ausgerottet wurden, wie in Nordafrika und Südspanien, siegte der arabische Islam) und machten in allen Treuen mit dem Arbeitsglauben Ernst. Selbst die Klöster der Beschaulichen wurden hier zu Arbeitsstätten. Eine junge gläubige Kulturarbeit erwuchs aus naivem Gehorsam an die Gebote der Kirche, um deren Erfüllung die Seele immer eifriger rang. Eben diese hingebende Arbeit führte zum Ende des Arbeitsglaubens. Denn bei dieser Hingabe an den Gott der Kirche konnten Seelen- und Leibes-Arbeit sich nicht gleichmäßig ausströmen in einem Guß, sondern stießen bald an die Wegscheide des Dualismus,

sei es von Seele und Welt, sei es von Liebe und Glaube; Hingabe aber will sich völlig hingeben oder versagt sich. St. Franziskus warf schon die Arbeit beiseit, nicht aus Müdigkeit, nicht um auszuruhn, sondern um aus der Seele zu leben. In demselben Maß, in dem er sich des Äußeren entlud, des bloß Gebotenen, bloß zweckhaft Gemeinten, grub sich auf der anderen Seite Papsttum, Kaisertum, Fürstentum, Bürgertum in die bloße Zweckarbeit herein. Dennoch hielt die Extreme ein Band beieinander: die Kirche. Dem äußeren Anschein nach mit dem unveränderten Band: des Glaubensgehorsams und der empfohlenen Liebeswerke. Auch St. Franz tut Liebesarbeit an den Seelen. Auch die Pfeffersäcke überbieten sich an kirchlichen Liebeswerken. Aber das Band ist sogar inniger geworden, seelenvoller. Der nackte Kirchengehorsam wird von diesen eifrigen Seelen zu einem lebendigen Einheitsgefühl hochgeglaubt und die Summe der Liebeswerke und aller Werke der Hingabe vereinheitlicht und hochgeglaubt in ein Werk der Welt-Göttlichung.

Die ringende Hingabe der Seelen an die Erfüllung der Gebote und Räte der Kirche mußte diesen Traum der Mystik gebären: das zerstreute Tun sei all in eines verfaßt im Aufstreben der Seelen, um mit Gott eins zu werden. Aber die Seele konnte das Kind, das sie gebar, nicht ernähren: der Traum der Mystik mußte brechen an den kirchlichen Glaubenslehren; die Hingabe und der Gehorsam widerstanden sich. Was war denn die geglaubte Einheit m. Gott? Ruhe! Wie sollten also Werke die Ruhe verschaffen! Und wenn man sie noch so sehr verseelischte. Wie man denn tat, und übersetzte die Liebeswerke in solche, die einer Seele Ruhe brächten, und brachte lieber Seelenmessen, als Hilfe leiblicher Armut. Nicht nur fiel das Tatleben dann um so sündiger aus dem Seelenleben heraus, sondern Sünde wurde überhaupt ein Gespenst in der Seele. Die da fühlte, daß ihre Tat irre ging. Die allem ihrem Tun zu mißtrauen anfing, weil sie sich unruhig fühlte, ihre innere Ruhe mit Arbeit, mit Werken beschaffen zu sollen, über die sie sie verlor. Die als Sünde fürchten lernte nicht nur was die natürliche Sittlichkeit einer Kulturstufe scheut, sondern überhaupt ihre Kulturstufe, ihre Kulturarbeit, die Hingabe an die Weltarbeit, die Hingabe an Arbeit. Der sie sich doch weder entschlagen konnte noch wollte. Ruhe ohne Werke – Werke ohne Ruhe – die Seele wußte nicht wo ein und wo aus. Und das Band der Kirchenautorität, das durch das Geschäftstreiben der Kirche schon geschwächt, verlor alle die Stärkung,

die ihm die Hingabe des Glaubensgehorsams geschafft. Die Verzweiflung brach aus.

In der Seele der zwei großen Kirchenzerbrecher, die je eine der beiden möglichen Lösungen vertreten, je einer der nördlichen Nationen angehörig, die ungeschwächt durch die Beimengung antik-ungläubiger Volksreste, unrenaissancistisch, die gläubigsten und verzweifeltsten waren. Seelenruhe ohne Arbeit, d. h. ohne Arbeit dazu!, das ist die Luthersche Lösung. Die er als Erlösung empfand von den peinigenden Werken, so stark, daß er in Kraft der Seelenarbeit, die in ihm aus dieser Revolution aufschoß, auch die Arbeit, die nun neben seiner Seelenruhe lag – die nötige Selbst- und Welterhaltungs-Arbeit einschließlich der natürlichen Barmherzigkeitswerke – mit hinreißen könnte in seinen Seelenaufschwung zu Gott. Aber Luthers Nachmänner, die Lutheraner, der Spießbürger-Gegenpart dieses gewalttätigen Vulkans, trugen nur Ruhe in sich und weder Revolution mehr noch Seelenschwung: auch der nötigen Arbeit konnten sie nur Seelenruhe beigeben. Aus den lutherischen Staaten ist darum nichts Großes geworden. Denn die lutherische Seelenspannung wurde klein. Beklemmend klein; Ruhe gegen die Widersprüche hatte der Gläubige gewollt, aber nicht Ruhe schlechthin. Und der Fortsetzer Luthers, Calvin, griff ein, mit einer Fortsetzung ebenso voll Gegensatzes gegen den Fortgesetzten wie Konstantin und Justinian gegen Jesus und Paulus. Calvin rettete vor der lutheranischen Ruhe die Triebkraft der Hingabe an eine Seelen-Aufgabe. Er aktivierte wieder das Glaubensleben. Arbeit ohne Ruhe, wird seine Losung, d. h. ohne daß die Seele die Arbeit beruhigt; für sich selbst, außer der Arbeit, mag sie die Ruhe behalten. In diesem weit einflußreicheren Lehrer der Völker platzt nicht eine Fülle von Lebensgehalt, nur von widersprüchlichem, zerreißend heraus; er sucht eine Leere an Lebensgehalt aufzufüllen – und merkt nicht, daß er einen Widerspruch einfüllt. Aber wie sollte er es merken? er merkte die Leere, die Erschlaffung, die Spannungslosigkeit. Und konnte nichts anderes dagegen einnehmen als Arbeit. Wie immer sie sich mit der Ruhe vertragen mochte. Er ist darin durchaus der erste moderne Mensch. Luther war ein Ende, ein Maximum; hat auch selbst darum immer an das nahe Weltende geglaubt. Denn nicht glauben konnte er, daß seine Seelenerregung, die nur aus dem Gefühl der Erlösung entsprang („durch zu sein"!), nicht abflauen müßte. Solche Abflauung aber fühlte die Seele als Hunger-

tod. Calvins Seele zuerst. Welche Speise konnte er in dies Vacuum schütten? Keine eigene Seelenbewegung; er war in der Glaubensruhe bei Gott. Also nur etwas Unseelisches. Den Arbeitsdrang, der neben der Arbeitsruhe lag. Und den er, weil er bewahrt sei vor katholischen Irrgängen, als protestantische Glaubensaufgabe glaubte einführen zu können ohne Irrgang. Aber er entleerte die Arbeit ihres letzten Restes glaubbaren Inhalts: eines, der aus dem Arbeitsdrang selber erfließt; Arbeit sollte ja eine Spannung nur, nicht einen Inhalt schaffen, sollte nur eine Leere ausfüllen. Ohne Spur von Glaubensverhältnis zu seiner Arbeit, außer daß er weiß, daß er nicht von ihr lassen darf, ohne zusammenzubrechen (wiewohl er auch unter ihr fast zusammenbricht) wird der Mensch der Befreiung vom Kirchen-Werkdienst jetzt das Werkzeug, der Sklave, das Objekt seiner Arbeit, die ihn anstellt und modelt und zu ihrem Geschöpf macht. Das aus ihrem Triebwerk herausgeht so leer, wie es einging. Denn selbst der Eigennutz wird hier geprellt. Er freilich blieb als der einzige übrig auf dem Plan, der noch sorgen konnte, *welche* Sache mit der Arbeit zu schaffen sei; und zwar der lohnsüchtigste Eigennutz niedrigster Art; denn die katholische Liebesarbeit gegen Himmelslohn war ersetzt durch Arbeit gegen Erdenlohn ausschließlich, und die Überflüssigkeit der ersteren war übertragen jetzt auf die nötige als ihre Nachfolgerin. Die sich aber gewandelt aus der zur Selbst- und Welt-Erhaltung nötigen Arbeit in die zur Erhaltung des Nötigsten, der Arbeit, nötigen Arbeit: automatisch vermehrt sich diese nur scheinbar noch vom Gewinninteresse bestimmte Arbeit weit über die Schranken heraus, in denen das Interesse obwaltet. Um die Hingabe der Seele an etwas zu retten, ist ihr die Arbeit wieder zugespielt, die nur noch aus Eigennutz anheben kann, aber auch über den Eigennutz unmenschlich hinwegrollt. Die vollkommen egoisierte Arbeit ist noch über den Egoismus heraus formalisiert.

Ich übergehe die verschiedenen theologischen Scharniere, mit denen Calvin, um diesem Verlauf zu entgehen, das Bedürfnis nach Arbeit hat an den Glauben anschrauben wollen: die Schrauben haben sich gelockert – die Heiligung war die stärkste, von der die heutige Gewissenhaftigkeit und Respektabilität noch etwas hält –, und die Menschen von heut arbeiten, weil sie müssen; weil sie von ihrer Seele wegen müssen, die nicht dem Tod der Ruhe verfallen will und doch mit der Arbeit sonst nichts gemein hat. Aber eine Erscheinung unserer Neuzeit empfängt nun ihr Licht, als Folge

dieser unmenschlichen Formalisierung der Arbeit: diejenige, von der Sie, geehrter Herr, bei Ihrer Betrachtung der Neuzeit ausgingen: die Vermehrung der Bevölkerung. Sie ist eine Vermehrung der Arbeitskräfte zur Vermehrung der Arbeit – ein Prozeß des sich immer vermehrenden Umschwungs des Rades. Unterstützt vom Eigennutz, der unter sich unterbietenden Arbeitskräften aussuchen will; aber die Hauptursache ist nicht dies, sondern daß die Arbeit beliebig vermehrbar ist, seitdem sie leere Arbeit ist: also vermehrt sie sich und ihre menschlichen Objekte.

Ich bin am Ende meiner Darlegung der Arbeitsglaubens-Geschichte. Sie will natürlich nicht Sie überzeugen: sie will mich bezeugen in einer Weise, die Ihnen einen Eingang in mich erschließt. Aber vielleicht kann ich unser Zusammenkommen noch dadurch erleichtern, daß ich zu meiner historischen Metapher die naturwissenschaftliche von Ihnen heranziehe, deren ich schon im Anfang gedachte: jenes Bildes von dem Wachstum des Geistes. Wie die Summierung zweier Geistesinhalte in einem Menschen erfolge, erklärten Sie nicht zu wissen. Nur den Vorgang der Summierung mehrerer Menschen zu einer geistigen Gemeinschaft. Aber ist, gemessen nach meinem historischen Bild, nicht das Erste so wie dieses Zweite? Nämlich auch nicht eine Summierung in einem Einzelnen, sondern zwischen zwein; nur daß der Eine nicht Mensch, sondern der Gott ist. Geist entsteht und vermehrt sich im Menschen durch Gottglauben – und stirbt mit ihm. Ja die Parallele greift noch weiter. Die Liebe, die Sie fanden als die gemeinschaft-stiftende Summierung, fanden Sie nicht in der ursprünglichen Gleichrichtung, sondern in dem Streben nach Gleichrichtung – und ebenso steht es im Verhältnis von Mensch zu Gott: ich fand den Gottglauben als fruchtbar, als den Menschen geistig bereichernd nur auch in dem Streben in der Richtung auf Gott. Und so darf ich sagen: Glauben und Liebe sind innerlich eins: jedes eine Zutreibung eines Ich zu einem Du; nur daß der Glaube einem transzendenten Du zustrebt.

Sollten wir hier für das Verständnis unserer Worte und Schriften den Anschlußpunkt gefunden haben, so wird auch unser tätiges Leben sich hier zusammenfinden. Sie haben eine Wunde zu schließen und ich dieselbe Wunde offen zu halten; aber vielleicht geben Sie zu, daß Ihre Liebe die Wunde unserer Zeit, von der nicht allein Ihr Buch und dieser Brief, sondern unser Leben handelt und für die es handelt, nicht zu fest schließen

darf, wie ich zugegeben habe, daß die Liebe trotz aller Einwände sie zu schließen suchen muß. Ich aber habe als Glaubensaufgabe, die Heilung auf der Oberfläche, die einstweilen statthaben muß, nicht den Eiterherd in der Tiefe vergessen zu lassen. Unsere Zeit hat keinen Glauben an Gott; was einzelne Gläubige dran haben, ist ohne Einfluß. Auch sehen wir nicht, wie solch neuer Glaube entstehen sollte. Entstünde keiner, so sähen wir unseren Sterbens-Prozeß und alle Liebe könnte ihn nur überkleistern. Aber mit dem furchtbaren Ernst dieser Möglichkeit rechnend heißt es wie ein gewissenhafter Arzt die anderen Möglichkeiten sorgsam erspähn. Wenn es selbst ein Sterben ist, ist's eines des ganzen Baums? oder nur unseres Astes? eines kleinen Zweiges? Und wenn es der ganze Baum, kann nicht neben ihm bereits aus seiner Frucht ein junges Bäumchen ersprießen? Kann es nicht vielleicht bloß Winter sein und der scheinbare Tod nur ein Schlaf? Und der Möglichkeiten gibt es noch mehre. Und hinter ihnen allen steht unser eigenes Leben; die Tatsache, daß wir von Tag zu Tag vertraun; die ja Verstumpfung sein kann, aber auch Gesundheit. Nur daß freilich das Vertrauen auf uns selbst uns zwar hält, aber nicht fördert, die Lebensgemeinschaft nicht schafft.

Hier lassen Sie mich diesen langen Brief abbrechen. „Glaube, Liebe und Arbeitsamkeit" könnte ich ihn betiteln. Vom Glauben freilich habe ich nur seine Kraft innerhalb des Lebens, des tätigen Lebens, ausgesprochen; die andere Seite: seine Kraft, auch den Tod zu überwinden und in ein Leben der Transzendenz umzuwirken, hat in dieser Abhandlung keine Statt. Und von der Liebe gar habe ich fast nichts gesagt. Aber – vielleicht daß Sie es tun. Noch ausführlicher, als in dem Buch.

In vorzüglicher Hochachtung bin ich Ihr ergebenster

Florens Christian Rang.

WALTER BENJAMIN

MOSKAU

1.

Schneller als Moskau selber lernt man Berlin von Moskau aus sehen. Für einen, der aus Rußland heimkehrt, ist die Stadt wie frisch gewaschen. Es liegt kein Schmutz, aber es liegt auch kein Schnee. Die Straßen kommen ihm in Wirklichkeit so trostlos sauber und gekehrt vor, wie auf Zeichnungen von Grosz. Und auch die Lebenswahrheit seiner Typen ist ihm evidenter. Es ist mit dem Bilde der Stadt und der Menschen nicht anders als mit dem der geistigen Zustände: die neue Optik, die man auf sie gewinnt, ist der unzweifelhafteste Ertrag eines russischen Aufenthaltes. Mag man auch Rußland noch so wenig kennen – was man lernt, ist, Europa mit dem bewußten Wissen von dem, was sich in Rußland abspielt zu beobachten und zu beurteilen. Das fällt dem einsichtsvollen Europäer als erstes in Rußland zu. Darum ist andrerseits der Aufenthalt für Fremde ein so sehr genauer Prüfstein. Jeden nötigt er, seinen Standpunkt zu wählen. Im Grunde freilich ist die einzige Gewähr der rechten Einsicht, Stellung gewählt zu haben, ehe man kommt. Sehen kann gerade in Rußland nur der Entschiedene. An einem Wendepunkt historischen Geschehens, wie ihn das Faktum „Sowjet-Rußland" wenn nicht setzt, so anzeigt, steht gar nicht zur Debatte, welche Wirklichkeit die bessere, noch welcher Wille auf dem besseren Wege sei. Es geht nur darum: Welche Wirklichkeit wird innerlich der Wahrheit konvergent? Welche Wahrheit bereitet mit dem Wirklichen zu konvergieren innerlich sich vor? Nur wer hier deutlich Antwort gibt ist „objektiv". Nicht seinen Zeitgenossen gegenüber (darauf kommt es nicht an) sondern dem Zeitgeschehen gegenüber (das ist entscheidend). Nur wer, in der Entscheidung, mit der Welt seinen dialektischen Frieden gemacht hat, der kann das Konkrete erfassen. Doch wer „an Hand der Fakten" sich entscheiden will, dem werden diese Fakten ihre Hand nicht bieten. – Heimkehrend findet man vor allem eins: Berlin ist eine menschenleere Stadt. Menschen und Gruppen, die in seinen Straßen sich bewegen, haben die Einsamkeit um sich. Unaussprechlich scheint der Berliner Luxus. Und er beginnt schon auf dem Asphalt. Denn die Breite der Bürgersteige ist fürstlich. Sie machen aus dem ärmsten Schlucker einen Grandseigneur, welcher

auf der Estrade seines Schlosses wandelt. Fürstlich vereinsamt, fürstlich verödet sind die Berliner Straßen. Nicht nur im Westen. In Moskau gibt es drei, vier Stellen, an denen ohne jene Strategie des Drängens und Sichwindens vorwärts zu gelangen ist, die man sich in der ersten Woche (gleichzeitig also mit der Technik, sich auf Glatteis zu bewegen) aneignet. Tritt man auf den Staleschnykow, so atmet man auf: hier endlich darf man unbedenklich vor Auslagen haltmachen und seiner Wege gehen, ohne an dem schlenderhaften Serpentinengange teilzunehmen, an den der schmale Bürgersteig die meisten gewöhnt hat. Aber welch eine Fülle hat diese, nicht nur von Menschen überschwemmte Zeile und wie ausgestorben und leer ist Berlin! In Moskau drängt die Ware überall aus den Häusern, sie hängt an Zäunen, lehnt an Gattern, liegt auf dem Pflaster. Alle fünfzig Schritt stehen Weiber mit Zigaretten, Weiber mit Obst, Weiber mit Zuckerwerk. Sie haben ihren Waschkorb mit der Ware neben sich, manchmal auch einen kleinen Schlitten. Ein buntes Tuch aus Wolle schützt Äpfel oder Apfelsinen vor der Kälte, zwei Musterexemplare liegen obenauf. Daneben Zuckerfiguren, Nüsse, Bonbons. Man denkt, eine Großmutter hat vor dem Weggehen im Hause Umschau gehalten nach allem, womit sie ihre Enkel überraschen könnte. Nun bleibt sie unterwegs, um sich ein bißchen auszuruhen, an der Straße stehen. Berliner Straßen kennen solche Posten mit Schlitten, Säcken, Wägelchen und Körben nicht. Verglichen mit den Moskauer sind sie wie eine frisch gefegte leere Rennbahm, auf der ein Feld von Sechstagefahrern trostlos voranhastet.

2.

Die Stadt scheint schon am Bahnhof sich herzugeben. Kioske, Bogenlampen, Häuserblöcke kristallisieren zu niewiederkehrenden Figuren. Doch das zerstiebt, sowie ich nach Namen suche. Ich muß mich trollen . . . Zu Anfang gibt es nichts als Schnee zu sehen, den schmutzigen, der schon Quartier bezogen hat, und den reinen, der langsam nachrückt. Gleich mit der Ankunft setzt das Kinderstadium ein. Gehen will auf dem dicken Glatteis dieser Straßen neu erlernt sein. Die Häuserwildnis ist so undurchdringlich, daß nur das Blendende im Blick erfaßt wird. Ein Transparent mit Inschrift „Kefir“ leuchtet in den Abend. Ich merke mir's, als wäre die Twerskaja, die alte Straße nach Twer, auf der ich jetzt bin, noch

wirklich Chaussee und weit und breit nichts zu sehen als Ebene. Ehe ich Moskaus wirkliche Landschaft entdeckt, seinen wirklichen Fluß gesehen, seine wirklichen Höhen gefunden habe, ist jeder Straßendamm schon ein umstrittener Fluß, jede Hausnummer ein trigonometrisches Signal und jeder seiner Riesenplätze mir ein See geworden. Nur eben, daß ein jeder Schritt und Tritt hier auf benanntem Grunde getan wird. Und wo nun einer dieser Namen fällt, da baut sich Phantasie um diesen Laut im Handumdrehen ein ganzes Viertel auf. Das wird der späteren Wirklichkeit noch lange trotzen und spröd wie gläsernes Gemäuer darin steckenbleiben. Die Stadt hat in der ersten Zeit noch hundert Grenzbarrieren. Doch eines Tages sind das Tor, die Kirche, die Grenze einer Gegend waren, unversehens Mitte. Nun wird die Stadt dem Neuling Labyrinth. Straßen, die er weit voneinander angesiedelt hat, reißt eine Ecke ihm zusammen, wie die Faust eines Kutschers ein Zweigespann. Wievielen topographischen Attrappen er verfällt, ließe in seinem ganzen passionierenden Verlauf sich einzig und allein im Film entrollen: die Großstadt setzt sich gegen ihn zur Wehr, maskiert sich, flüchtet, intrigiert, verlockt, bis zur Erschöpfung ihre Kreise zu durchirren. (Das kann zunächst sehr praktisch angegriffen werden; für Fremde sollten während der Saison in großen Städten „Orientierungsfilme" laufen.) Am Ende aber siegen Karten und Pläne: abends im Bett jongliert die Phantasie mit wirklichen Gebäuden, Parks und Straßen.

3.

Das winterliche Moskau ist eine stille Stadt. Leise spielt sich das ungeheuere Getriebe der Straßen ab. Das macht der Schnee. Aber das macht auch die Rückständigkeit des Verkehrs. Autosignale beherrschen das Großstadtorchester. Aber in Moskau gibt es erst wenig Autos. Sie werden nur bei Hochzeiten und Todesfällen und zum beschleunigten Regieren aufgeboten. Freilich setzen sie abends hellere Lichter auf als sie in irgendeiner andern Großstadt es dürfen. Und die Lichtkegel stoßen so blendend vor, daß wer einmal davon ergriffen ist, hilflos sich nicht von der Stelle wagt. Vorm Kremltor stehen im blendenden Licht die Posten in den frechen ockergelben Pelzen. Über ihnen funkelt das rote Signal, das den Verkehr in der Durchfahrt regelt. Alle Farben von Moskau schießen hier, im Zentrum der russischen Macht, prismatisch

zusammen. Lichtbündel aus den überstarken Autolampen jagen durchs Dunkel. In ihrem Schein scheuen die Pferde der Kavalleristen, die im Kreml ein großes Übungsfeld haben. Fußgänger schlagen sich zwischen Autos und zwischen ungeberdigen Gäulen durch. Lange Folgen von Schlitten, auf denen man Schnee abführt. Einzelne Reiter. Stumme Rabenschwärme haben im Schnee sich niedergelassen. Das Auge ist unendlich mehr beschäftigt als das Ohr. Die Farben bieten ihr Äußerstes gegen das Weiß auf. Der kleinste bunte Fetzen glüht im Freien. Bilderbücher liegen im Schnee; Chinesen verkaufen kunstvolle papierne Fächer, häufiger noch papierne Drachen in der Form exotischer Tiefseefische. Tagaus, tagein ist man auf Kinderfeste eingerichtet. Es gibt Männer, die Körbe voll Holzspielzeug haben, Wagen und Spaten; gelb und rot sind die Wagen, gelb oder rot die Schaufeln der Kinder. All dies geschnitzte und gezimmerte Gerät ist schlichter und solider als in Deutschland, sein bäuerlicher Ursprung ist deutlich sichtbar. Eines Morgens stehen am Straßenrand niegesehene winzige Häuschen mit blitzenden Fenstern und einem Zaun um den Vorplatz: Holzspielzeug aus dem Gouvernement Wladimir. Das heißt: ein neuer Warenschub ist eingetroffen. Ernsthafte, nüchterne Bedarfsartikel werden im Straßenhandel verwegen. Ein Korbverkäufer mit allerhand Ware, bunter wie man sie überall auf Capri kaufen kann, doppelten Henkelkörben mit quadratisch strengen Mustern, trägt auf der Spitze seiner Stange glanzpapierne Bauer mit glanzpapiernen Vögelchen im Innern. Aber auch ein wirklicher Papagei, ein weißer Ara, ist manchmal zu sehen. In der Mjassnitzkaja steht eine Frau mit Weißwaren, auf Tablett oder Schulter hockt ihr der Vogel. Den malerischen Hintergrund zu solchen Tieren muß man sich anderswo, beim Stand der Photographen, suchen. Unter den kahlen Bäumen der Boulevards stehen Paravents mit Palmen, Marmortreppen und südlichen Meeren. Und noch ein anderes gemahnt hier an den Süden. Das ist die wilde Mannigfaltigkeit des Straßenhandels. Schuhkrem und Schreibzeug, Handtücher, Puppenschlitten, Schaukeln für Kinder, Damenwäsche, ausgestopfte Vögel, Kleiderbügel – alles drängt auf die offene Straße, als wären nicht 25° unter Null, sondern voller neapolitanischer Sommer. Lange war mir ein Mann geheimnisvoll, der vor sich eine dicht beschriftete Tafel hatte. Ich wollte einen Wahrsager in ihm sehen. Endlich einmal gelang mir, ihn bei seinem Treiben zu belauschen. Ich sah,

daß er von seinen Lettern zwei verkaufte und einem Kunden sie als Initialen in den Galoschen befestigte. Dann die breiten Schlitten mit den drei Fächern für Cacaouettes, Haselnüsse und Semitschky (Sonnenblumenkerne, die nun nach einer Verfügung der Sowjets an öffentlichen Orten nicht mehr gekaut werden dürfen). Garköche sammeln sich in der Nähe der Arbeitsbörse. Sie haben heiße Kuchen zu verkaufen und in Scheiben gebratene Wurst. All das geht aber lautlos vor sich, Rufe, wie sie im Süden jeder Händler hat, sind unbekannt. Die Leute wenden sich an den Passanten eher mit Reden, gesetzten, wenn nicht geflüsterten, in denen etwas von der Bettlerdemut liegt. Nur eine Kaste zieht hier laut durch die Straßen, das sind die Lumpensammler mit ihrem Sack auf dem Rücken; ihr melancholischer Ruf durchklingt ein oder mehrmals wöchentlich jedes Viertel. Der Straßenhandel ist zum Teil illegal und vermeidet dann jedes Aufsehen. Frauen, in offener Hand auf einer Lage Stroh ein rohes Stück Fleisch, ein Huhn, einen Schinken, stehen und bieten es den Passanten an. Das sind Verkäuferinnen ohne Erlaubnis. Sie sind zu arm, um die Gebühr für einen Warenstand zu zahlen und haben keine Zeit, um eine Wochenkonzession auf einem Amt sich viele Stunden anzustellen. Kommt ein Milizionär, dann laufen sie einfach davon. Der Straßenhandel gipfelt in den großen Märkten, an der Smolenskaja und am Arbat. Und an der Sucharewskaja. Dieser berühmteste liegt unter einer Kirche, die sich mit blauen Kuppeln über den Buden aufhebt. Zuerst passiert man das Viertel der Alteisenhändler. Die Leute haben ihre Ware einfach im Schnee liegen. Man findet alte Schlösser, Meterstäbe, Handwerkszeug, Küchengerät, elektrotechnisches Material. An Ort und Stelle führt man Reparaturen aus; ich sah über einer Stichflamme löten. Sitze gibt es hier nirgends, alles steht aufrecht, schwatzt oder handelt. Auf diesem Markt läßt die architektonische Funktion der Ware sich erkennen: Tücher und Stoffe bilden Pilaster und Säulen; Schuhe, Walinki, die an Schnüren gereiht überm Verkaufstische hängen, werden zu Dächern der Bude; große Garmoschkas (Ziehharmoniken) bilden tönende Mauern, also gewissermaßen Memnosmauern. Ob in den wenigen Ständen mit Heiligenbildern noch heute im geheimen jene seltsamen Ikonen, deren Verkauf schon der Zarismus unter Strafe stellte, zu bekommen sind, weiß ich nicht. Da gab es die Muttergottes mit den drei Händen. Sie ist halbnackt. Aus dem Nabel steigt eine kräftige,

wohlgebildete Hand. Rechts und links breiten die beiden andern in der Gebärde des Segnens sich aus. Die Dreiheit dieser Hände wird für ein Symbol der heiligen Dreifaltigkeit erachtet. Es gab ein anderes Andachtsbild der Gottesmutter, das sie mit offenem Unterleibe darstellt; Wolken treten daraus statt der Eingeweide; in ihrer Mitte tanzt das Christuskind und hält in der Hand eine Geige. Da der Verkaufszweig der Ikonen zum Papier- und Bilderhandel rechnet, so kommen diese Buden mit Heiligenbildern neben die Stände mit Papierwaren zu stehen, so daß sie überall von Lenin-Bildern flankiert sind, wie ein Verhafteter von zwei Gendarmen. Das Straßenleben setzt auch nachts nicht völlig aus. In dunklen Torwegen stößt man auf Pelze wie Häuser. Nachtwächter hocken darin auf ihren Stühlen und machen von Zeit zu Zeit sich schwerfällig auf.

4.

Im Straßenbilde aller Proletarierviertel sind die Kinder wichtig. Sie sind zahlreicher dort als in den andern, sie bewegen sich zielsicherer und geschäftiger. Moskau wimmelt von Kindern in allen Quartieren. Schon unter ihnen gibt es eine kommunistische Hierarchie. Die Komsomolsen als die ältesten stehen an der Spitze. Sie haben ihre Klubs in allen Städten und sind der eigentliche geschulte Nachwuchs der Partei. Die Kleineren werden – mit sechs Jahren – „Pioniere". Auch sie sind wieder in Klubs zusammengeschlossen, tragen als ein stolzes Abzeichen den roten Schlips. „Oktjabr" („Oktobers") endlich – oder auch „Wölfe" – heißen die kleinen Babys vom Augenblick an, wo sie aufs Lenin-Bildnis deuten können. Aber noch immer trifft man auch auf die verkommenen namenlos traurigen Besprisorny. Tagsüber sieht man sie meistens allein; sie gehen jedes seinen eigenen Kriegspfad. Am Abend aber stoßen sie vor grell beleuchteten Kinofassaden zu Trupps zusammen und man erzählt den Fremden, es sei nicht gut, auf einsamem Nachhausewege solcher Bande zu begegnen. Um diese durch und durch Verwilderten, Mißtrauischen, Verbitterten zu erfassen, blieb dem Erzieher gar nichts anderes übrig, als selber auf die Straße zu gehen. Man hat in jedem Moskauer Rayon bereits seit Jahren „Kinderplätze" eingerichtet. Sie unterstehen einer Angestellten, die selten mehr als eine Hilfskraft hat. Ihre Sache, wie sie es fertig bringt, an die Kinder ihres Rayons heranzukommen. Essen wird ausgegeben, es wird gespielt. Zu Anfang kommen zwanzig oder

vierzig, greift aber eine Leiterin es richtig an, so können nach zwei Wochen hunderte von Kindern den Platz erfüllen. Daß hergebrachte pädagogische Methoden mit diesen Kindermassen nie zu Rande kämen, versteht sich. Um überhaupt zu ihnen vorzustoßen, gehört zu werden, muß man schon an die Parolen der Straße selber, des ganzen kollektiven Lebens sich so dicht und so deutlich wie möglich anschließen. Die Politik ist bei der Organisation von Scharen solcher Kinder nicht Tendenz, sondern so selbstverständlicher Beschäftigungsgegenstand, so evidentes Anschauungsmaterial wie Kaufmannsladen oder Puppenstube für die Bürgerkinder. Wenn man dann weiter sich vergegenwärtigt, daß eine Leiterin die Kinder acht Stunden lang zu überwachen, zu beschäftigen, zu speisen hat, dazu die Buchhaltung aller Ausgaben führt, die für Milch, Brot und Materialien erfordert werden, daß sie verantwortlich für alles dies ist, muß drastisch werden, wieviel solche Arbeit von dem privaten Dasein derer, die sie ausübt, übrig läßt. Mitten in allen Bildern eines noch längst nicht bezwungenen Kinderelends wird aber der, der aufmerkt, eins gewahr: wie der befreite Stolz der Proletarier mit der befreiten Haltung der Kinder zusammenstimmt. Nichts überrascht auf einem Studiengang durch Moskauer Museen mehr und schöner, als anzusehen, wie durch diese Räume in Gruppen, manchesmal um einen Führer, oder vereinzelt, Kinder und Arbeiter in aller Unbefangenheit sich bewegen. Hier ist nichts von der trostlosen Gedrücktheit der seltenen Proletarier, die in unseren Museen sich anderen Besuchern kaum zu zeigen wagen. In Rußland hat das Proletariat wirklich Besitz von der bürgerlichen Kultur zu nehmen begonnen, bei uns kommt es mit solchem Unternehmen sich so vor, als ob es einen Einbruchsdiebstahl plant. Es gibt nun freilich gerade in Moskau Sammlungen, in welchen Arbeiter und Kinder sich wirklich bald vertraut und heimisch finden können. Da ist das Polytechnische Museum mit seinen vielen tausenden von Proben, Apparaten, Dokumenten und Modellen zur Geschichte der Urproduktion und der verarbeitenden Industrie. Da ist das hervorragend geleitete Spielzeugmuseum, das unter seinem Direktor Bartram eine kostbare, instruktive Sammlung russischen Spielzeugs vereinigt hat und ebenso dem Forscher wie den Kindern dient, die stundenlang in diesen Sälen herumspazieren (gegen Mittag gibt es dazu dann großes, unentgeltliches Puppentheater, so schön wie nur eines im Luxembourg). Da ist die be-

rühmte Tretjakoff-Galerie, in der man erst begreift, was Genremalerei bedeutet und wie gemäß sie gerade dem Russen ist. Der Proletarier findet hier Sujets aus der Geschichte seiner Bewegung: „Ein Konspirator von Gendarmen überrascht", „Rückkehr eines Verbannten aus Sibirien", „Die arme Gouvernante tritt den Dienst in einem reichen Kaufmannshause an". Und daß dergleichen Szenen ganz im Geist der bürgerlichen Malerei gehalten sind, das schadet nicht nur nicht – es bringt sie diesem Publikum nur näher. Kunsterziehung wird ja (wie Proust bisweilen sehr gut zu verstehen gibt) nicht gerade durch Betrachtung von „Meisterwerken" gefördert. Vielmehr, das Kind oder der Proletarier, der sich eben bildet, erkennt mit Recht ganz anderes als Meisterwerk an denn ein Sammler. Solche Bilder haben für ihn eine sehr vorübergehende aber solide Bedeutung, und der strengere Maßstab tut nur den aktuellen Werken gegenüber not, die sich auf ihn, seine Arbeit und seine Klasse beziehen.

5.

Der Bettel ist nicht aggressiv wie im Süden, wo die Aufdringlichkeit des Zerlumpten noch immer einen Rest von Vitalität verrät. Hier ist er eine Korporation von Sterbenden. Die Straßenecken mancher Viertel sind mit Lumpenbündeln belegt – Betten in dem riesigen Lazarett „Moskau", das unter freiem Himmel daliegt. Lange flehende Reden gehen die Leute an. Da ist ein Bettler, der beginnt immer, wenn ein Passant, von dem er sich etwas verspricht, ihm näherkommt, ein leises, ausdauerndes Heulen; das richtet sich an Fremde, die nicht russisch können. Ein anderer hat genau die Haltung des Armen, für den der heilige Martin auf alten Bildern mit dem Schwert seinen Mantel durchschneidet. Er kniet mit beiden vorgestreckten Armen. Kurz vor Weihnachten saßen tagtäglich im Schnee zwei Kinder an der Mauer des Revolutionsmuseums, mit einem Fetzen bedeckt, und sie wimmerten. (Aber vor dem Englischen Klub, dem vornehmsten Moskaus, dem früher dieses Gebäude gehörte, wäre ihnen auch das nicht möglich gewesen.) Moskau müßte man kennen, wie solche Bettelkinder es tun. Die wissen zu bestimmter Zeit in einem ganz bestimmten Laden eine Ecke neben der Tür, wo sie sich zehn Minuten wärmen dürfen, wissen, wo sie an einem Tag der Woche sich zu bestimmter Stunde Krusten holen können und wo in aufgestapelten Leitungsröhren ein Schlafplatz frei ist. Den Bettel haben sie zu einer

großen Kunst mit hundert Schematismen und Varianten entwickelt. Sie kontrollieren an belebten Ecken die Kundschaft eines Pastetenbäckers, gehen den Käufer an und begleiten ihn winselnd und bittend, bis er ein Stück von seinem heißen Kuchen an sie abgetreten hat. Andere haben bei einer Kopfstation der Trambahn ihren Stand, treten in einen Wagen, singen ein Lied und sammeln Kopeken. Und es gibt Stellen, freilich nur wenige, an denen selbst der Straßenhandel das Gesicht des Bettels hat. Ein paar Mongolen stehen an der Mauer von Kitai Gorod. Sie sind nicht mehr als fünf Schritt einer vom andern entfernt und handeln mit Ledermappen; ein jeder mit genau der gleichen Ware wie sein Nebenmann. Es muß dahinter wohl eine Abmachung stecken, denn so einander aussichtslose Konkurrenz zu machen, kann nicht ihr Ernst sein. Wahrscheinlich ist in ihrer Heimat der Winter nicht weniger rauh und sind auch ihre zerlumpten Pelze nicht schlechter als die Pelze der Eingeborenen. Dennoch sind sie die einzigen in Moskau, mit denen man des Klimas wegen Mitleid hat. Selbst Priester, die für ihre Kirche betteln gehen, gibt es noch. Aber sehr selten sieht man jemanden geben. Der Bettel hat die stärkste Grundlage verloren, das schlechte gesellschaftliche Gewissen, das soviel weiter als das Mitleid die Taschen öffnet. Im übrigen erscheint es ein Ausdruck des wandellosen Elends dieser Bettelnden, vielleicht ist es auch nur die Folge einer klugen Organisation, daß unter sämtlichen Institutionen Moskaus sie die allein Verläßlichen sind und unverändert ihren Platz behaupten, während ringsumher sich alles verschiebt.

6.

Jeder Gedanke, jeder Tag und jedes Leben liegt hier wie auf dem Tisch eines Laboratoriums. Und als wäre es ein Metall, welchem man einen unbekannten Stoff mit allen Mitteln abgewinnen will, muß er bis zur Erschöpfung mit sich experimentieren lassen. Kein Organismus, keine Organisation kann sich diesem Vorgang entziehen. Die Angestellten werden in den Betrieben, die Ämter in den Gebäuden, die Möbel in den Wohnungen umgruppiert, versetzt und umhergerückt. Neue Zeremonien für die Namengebung, die Eheschließung werden in den Klubs als in Versuchsanstalten vorgeführt. Verordnungen werden verändert von Tag zu Tag, aber auch Trambahnhaltestellen wandern, Läden werden zu Restaurants und ein paar Wochen später zu Büros. Diese erstaunliche

Versuchsanordnung – man nennt sie hier „Remonte" – betrifft nicht Moskau allein, sie ist russisch. Es steckt in dieser herrschenden Passion ebensoviel naiver Wille zum Guten wie uferlose Neugier und Verspieltheit. Weniges bestimmt heute Rußland stärker. Das Land ist Tag und Nacht mobilisiert, allen voran natürlich die Partei. Ja, was den Bolschewik, den russischen Kommunisten, von seinen westlichen Genossen unterscheidet, ist diese unbedingte Mobilbereitschaft. Seine Existenzbasis ist so schmal, daß er jahraus, jahrein zum Aufbruch fertig ist. Er wäre diesem Leben anders nicht gewachsen. Wo sonst ist denkbar, daß man eines Tages einen verdienten Militär zum Leiter eines großen Staatstheaters macht? Der gegenwärtige Direktor des Revolutionstheaters ist ein ehemaliger General. Es ist wahr: er war Literat, ehe er siegreicher Feldherr wurde. Oder in welchem Lande sonst kann man Geschichten hören wie sie mir der „Schwejzar" meines Hotels von sich erzählte? Bis 1924 saß er im Kreml. Dann befiel eines Tages ihn schwere Ischias. Die Partei ließ ihn von ihren besten Ärzten behandeln, sandte ihn in die Krim, ließ ihn Moorbäder nehmen, Strahlenbehandlung versuchen. Als alles vergeblich blieb, sagte man ihm: „Sie brauchen einen Posten, auf dem Sie sich schonen können, warm sitzen, keine Bewegung machen." Am andern Tage war er Hotelportier. Wenn er kuriert ist, kommt er wieder in den Kreml. – Am Ende ist auch die Gesundheit der Genossen vor allem kostbarstes Besitztum der Partei, die, im gegebenen Falle über die Person hinweg, veranlaßt, was zu deren Konservierung ihr erfordert scheint. So stellt es jedenfalls in einer ausgezeichneten Novelle Boris Pilnak dar. An einem hohen Funktionär wird gegen dessen Willen ein Eingriff vorgenommen, der letal verläuft. (Man nennt hier einen sehr berühmten Namen unter den Toten der letzten Jahre.) Keine Kenntnis und keine Fähigkeit, die nicht vom kollektiven Leben irgendwie ergriffen und ihm dienstbar gemacht würde. Der „Spez" – so nennt man allgemein den Spezialisten – ist Vorbildung der Versachlichung und der einzige Bürger, der unabhängig vom politischen Aktionskreis etwas vorstellt. Gelegentlich streift der Respekt vor diesem Typ den Fetischismus. So wurde an der roten Kriegsakademie ein General als Lehrer angestellt, der durch sein Auftreten im Bürgerkrieg berüchtigt ist. Jeden gefangenen Bolschewisten ließ er ohne Umstände hängen. Für Europäer ist ein solcher Standpunkt, der das Prestige der Ideologie dem sachlichen Ge-

sichtspunkt unnachsichtlich unterordnet, kaum verständlich. Aber auch für die Gegenseite ist der Vorfall bezeichnend. Es sind ja nicht nur Militärs des Zarenreiches, die, wie bekannt, sich in den Dienst der Bolschewisten stellten. Auch Intellektuelle kehren mit der Zeit als Spezialisten auf die Posten zurück, die sie im Bürgerkrieg sabotiert haben. Opposition, wie man im Westen sie sich denken möchte – Intelligenz, die abseits steht, und unterm Joche schmachtet – gibt es nicht oder besser gesagt: gibt es nicht mehr. Sie ist – mit welchen Reservaten immer – den Waffenstillstand mit den Bolschewisten eingegangen oder sie ist vernichtet. Es gibt in Rußland – gerade außerhalb der Partei – keine andere Opposition, als die loyalste. Auf keinem lastet nämlich dieses neue Leben schwerer als auf dem betrachtenden Außenseiter. Als Müßiggänger dieses Dasein zu ertragen ist unmöglich, weil es in jedem mindesten Detail schön und verständlich nur durch Arbeit wird. Eigene Gedanken in ein vorgegebenes Kraftfeld einzutragen, ein wenn auch noch so virtuelles Mandat, organisierter, garantierter Kontakt mit Genossen – daran ist dieses Leben so sehr gebunden, daß, wer darauf verzichtet, oder sich das nicht verschaffen kann, geistig verkommt als säße er in jahrelanger Einzelhaft.

7.

Der Bolschewismus hat das Privatleben abgeschafft. Das Ämterwesen, der politische Betrieb, die Presse sind so mächtig, daß für Interessen, die mit ihnen nicht zusammenfließen, gar keine Zeit bleibt. Es bleibt auch kein Raum. Wohnungen, die früher in ihren fünf bis acht Zimmern eine einzige Familie aufnahmen, beherbergen jetzt oft deren acht. Durch die Flurtür tritt man in eine kleine Stadt. Öfter noch in ein Feldlager. Schon im Vorraum kann man auf Betten stoßen. Zwischen vier Wänden wird ja nur kampiert, und meist ist das geringe Inventar nur Restbestand kleinbürgerlicher Habseligkeiten, die noch um vieles niederschlagender wirken, weil das Zimmer so dürftig möbliert ist. Zum kleinbürgerlichen Einrichtungsstil aber gehört das Komplette: Bilder müssen die Wände bedecken, Kissen das Sofa, Decken die Kissen, Nippes die Konsolen, bunte Scheiben die Fenster. (Solche Kleinbürgerzimmer sind Schlachtfelder, über die der Ansturm des Warenkapitals siegreich dahingegangen ist; es kann nichts Menschliches mehr da gedeihen.) Von alledem ist wahllos nur das eine oder andere erhalten. Allwöchentlich werden die

Möbel in den kahlen Zimmern umgestellt – das ist der einzige Luxus, den man mit ihnen sich gestattet, zugleich ein radikales Mittel, die „Gemütlichkeit" samt der Melancholie, mit der sie bezahlt wird, aus dem Haus zu vertreiben. Darinnen halten die Menschen das Dasein aus, weil sie durch ihre Lebensweise ihm entfremdet sind. Ihr Aufenthalt ist das Büro, der Klub, die Straße. Von der mobilen Beamtenarmee findet man hier nur den Train vor. Vorhänge und Verschläge, oft nur bis zu halber Zimmerhöhe, haben die Zahl der Räume vervielfachen müssen. Denn jedem Bürger stehen von Rechts wegen nur dreizehn Quadratmeter Wohnfläche zur Verfügung. Für die Wohnung zahlt er nach seinem Einkommen. Der Staat – aller Hausbesitz ist verstaatlicht – erhebt von Arbeitslosen für dieselben Flächen einen Rubel monatlich, für die Wohlhabendere sechzig oder mehr bezahlen. Wer mehr als diesen vorgeschriebenen Einheitsraum beansprucht, muß, wenn er das beruflich nicht begründen kann, ein Vielfaches entrichten. Seitab vom vorgezeichneten Weg stößt jeder Schritt auf einen unabsehbaren bürokratischen Apparat und auf unerschwingliche Kosten. Das Mitglied der Gewerkschaft, das ein Krankheitszeugnis beibringt, den vorgeschriebenen Instanzenweg durchläuft, kann im modernsten Sanatorium unterkommen, an die Kurorte der Krim verschickt werden, kostspielige Strahlenbehandlung genießen, ohne für all dies einen Pfennig aufzuwenden. Der Außenseiter kann betteln gehen und im Elend verkommen, wenn er nicht in der Lage ist, als Angehöriger der neuen Bourgeoisie für Tausende von Rubeln sich das alles zu erkaufen. Dinge, die sich im kollektiven Rahmen nicht begründen lassen, erfordern einen unverhältnismäßigen Kraftaufwand. Aus diesem Grunde gibt es keine „Häuslichkeit". Aber es gibt auch keine Cafés. Der freie Handel und die freie Intelligenz sind abgeschafft. Dadurch ist den Cafés ihr Publikum entzogen. Es bleiben also der Erledigung, selbst von privateren Angelegenheiten, nur Büro und Klub. Hier aber handelt man im Bann des neuen „Byt" – der neuen Umwelt, vor der nichts besteht als die Funktion des Schaffenden im Kollektivum. Die neuen Russen nennen das Milieu den einzig zuverlässigen Erzieher.

8.

Für jeden Bürger Moskaus sind die Tage randvoll. Sitzungen, Kommissionen sind zu jeder Stunde in Ämtern, Klubs, Fabriken anberaumt

haben oft keine eigene Stätte zur Verfügung, tagen in Ecken lärmender Redaktionen, am abgeräumten Tisch in einer Kantine. Es gibt eine Art natürlicher Auslese und einen Kampf ums Dasein unter diesen Veranstaltungen. Die Gesellschaft entwirft sie gewissermaßen, plant sie, sie werden einberufen. Aber wie oft muß sich das wiederholen, bis endlich eine von den vielen glückt, lebensfähig, angepaßt ist, stattfindet. Daß nichts so eintrifft, wie es angesetzt war und man es erwartet – dieser banale Ausdruck für die Wirklichkeit des Lebens kommt hier in jedem Einzelfall so unverbrüchlich und so intensiv zu seinem Recht, daß der russische Fatalismus begreiflich wird. Wenn langsam sich im Kollektivum zivilisatorische Berechnung durchsetzt, so wird das vorderhand die Sache nur verwickeln. (In einem Hause, das nur Kerzen hat, ist man besser versehen, als wo elektrisches Licht angelegt, aber die Kraftzentrale allstündlich gestört ist.) Gefühl für einen Wert der Zeit begegnet, aller „Rationalisierung" ungeachtet, nicht einmal in der Hauptstadt Rußland selbst. „Trud", das gewerkschaftliche Institut für Arbeitswissenschaft, hat unter seinem Leiter Gastjeff mit Plakaten eine Kampagne für die Pünktlichkeit geführt. Seit jeher sind viele Uhrmacher in Moskau ansässig. Sie drängen mittelalterlich und zunftgerecht in einzelnen Straßen, am Kosnetzky Most, in der Uliza Gerzena sich zusammen. Man fragt sich, wer sie eigentlich nötig hat. „Zeit ist Geld" – für diesen erstaunlichen Satz wird auf Anschlägen Lenins Autorität beansprucht; so fremd ist das Gefühl dafür den Russen. Sie verspielen sich über allem. (Man möchte sagen, die Minuten sind ein Fusel, von dem sie nie genug bekommen können, sie sind angeheitert von Zeit.) Wenn auf der Straße eine Szene für den Film gekurbelt wird, vergessen sie, warum, wohin sie unterwegs sind, laufen stundenlang mit und kommen verstört ins Amt. Im Zeitgebrauche wird daher der Russe am allerlängsten „asiatisch" bleiben. – Einmal muß ich mich um früh sieben wecken lassen: „Morgen klopfen Sie bitte um sieben." Damit löse ich bei dem „Schwejzar" – so werden die Hausdiener hier genannt – folgenden Shakespeareschen Monolog aus: „Wenn wir daran denken, dann werden wir wecken, wenn wir aber nicht daran denken, dann werden wir nicht wecken. Eigentlich, meistens denken wir ja daran, dann wecken wir eben. Aber gewiß, wir vergessen auch manchmal, wenn wir nicht daran denken. Dann wecken wir nicht. Verpflichtet sind wir ja nicht, aber wenn es uns richtig einfällt,

dann tun wir es doch. Wann wollen Sie denn geweckt werden? Um sieben? Dann wollen wir das aufschreiben. Sie sehen, den Zettel tue ich dahin, da wird er ihn finden. Natürlich, wenn er ihn nicht findet, dann weckt er Sie nicht. Aber meistens wecken wir ja." – Zeiteinheit ist im Grunde das „Ssitschass". Das bedeutet „sofort". Man kann es je nachdem zehn-, zwanzig-, dreißigmal zur Antwort hören und Stunden, Tage oder Wochen daran wenden, bis das derart Versprochene eintrifft. Wie man denn überhaupt nicht leicht die Antwort „Nein" hört. Abschlägiger Bescheid bleibt der Zeit überlassen. Zeitkatastrophen, Zeitzusammenstöße sind daher an der Tagesordnung wie die „Remonte". Sie machen jede Stunde überreich, jeden Tag erschöpfend, jedes Leben zum Augenblick.

9.

Beförderung in der Trambahn ist in Moskau vor allem eine taktische Erfahrung. Hier lernt der Neuling sich vielleicht am ersten ins sonderbare Tempo dieser Stadt und in den Rhythmus ihrer bäurischen Bevölkerung schicken. Auch wie einander technischer Betrieb und primitive Existenzform ganz und gar durchdringen, dies weltgeschichtliche Experiment im neuen Rußland stellt eine Trambahnfahrt im kleinen an. Die Schaffnerinnen stehen angepelzt auf ihrem Platz in der Elektrischen wie Samojedenfrauen auf dem Schlitten. Ein zähes Stoßen, Drängen, Gegenstoßen bei dem Besteigen eines meistenteils schon bis zum Bersten überfüllten Wagens geht lautlos und in aller Herzlichkeit vonstatten. (Nie habe ich bei der Gelegenheit ein böses Wort vernommen.) Ist man im Innern, so beginnt die Wanderung erst. Durch die vereisten Scheiben kann man nie erkennen, an welcher Stelle sich der Wagen gerade befindet. Erfährt man es, so hilft es noch nicht viel. Der Weg zum Ausgang ist durch einen Menschenkeil verrammelt. Da man nun hinten einzusteigen hat, aber vorn den Wagen verläßt, so hat man sich durch diese Masse durchzufinden. Meist spielt sich die Beförderung freilich schubweise ab; an wichtigen Stationen wird der Wagen beinahe ganz geräumt. Also ist selbst der Moskauer Verkehr zum guten Teil ein Massenphänomen. So kann man denn auf ganze Schlittenkarawanen stoßen, die in langer Reihe die Straßen versperren, weil Fuhren, die ein Lastauto erfordern, auf fünf, sechs große Schlitten verladen werden. Die Schlitten hier bedenken erst das Pferd, danach den Fahrgast. Sie kennen nicht den kleinsten Überfluß. Ein Futter-

sack für den Gaul, eine Decke für den Benutzer – und das ist alles. Mehr als zwei haben nicht Platz auf der schmalen Bank, und da es keine Lehne gibt (wenn man nicht eine niedrige Kante so nennen will) muß man bei plötzlichen Kurven gut balancieren. Alles ist auf die schnellste Gangart berechnet; lange Fahrten bei Kälte verträgt man nicht gut und ohnehin sind die Entfernungen in diesem Riesendorfe unabsehbar. Dicht am Bürgersteig lenkt der Iswoschtschik entlang. Der Fahrgast thront nicht, sieht nicht höher hinaus als alle anderen und streift mit seinem Ärmel die Passanten. Auch dies ist für den Tastsinn eine unvergleichliche Erfahrung. Wo Europäer in geschwinder Fahrt Überlegenheit, Herrschaft über die Menge genießen, ist der Moskowiter im kleinen Schlitten dicht unter Menschen und Dinge gemischt. Hat er dann noch ein Kistchen, ein Kind oder einen Korb mitzuführen – für all dies ist der Schlitten das erschwinglichste Beförderungsmittel – so ist er wahrhaft eingekeilt ins Treiben der Straße. Kein Blick von oben herab: ein zärtliches, geschwindes Streifen an Steinen, Menschen und Pferden entlang. Man fühlt sich wie ein Kind, das auf dem Stühlchen durch die Wohnung rutscht.

10.

Weihnachten ist ein Fest des russischen Waldes. Es siedelt sich mit Tannen, Kerzen, Baumschmuck für viele Wochen in den Straßen an. Denn die Adventszeit griechisch-orthodoxer Christen überschneidet sich mit der Weihnacht derjenigen Russen, die das Fest nach westlichem, das heißt nach neuem, staatlichen Kalender feiern. Nirgends sieht man an Tannenbäumen schöneren Behang. Schiffchen, Vögel, Fische, Häuser und Früchte drängen sich bei den Straßenhändlern und in den Läden, und das Kustarny-Museum für Heimatkunst hält jedes Jahr um diese Zeit für all dies eine Art von Mustermesse. An einer Straßenkreuzung fand ich eine Frau, die Baumschmuck verkaufte. Die Glaskugeln, gelbe und rote, funkelten in der Sonne; es war wie ein verzauberter Apfelkorb, wo Rot und Gelb sich in verschiedene Früchte teilen. Tannen durchfahren die Straßen auf niedrigen Schlitten. Die kleinen putzt man nur mit Seidenschleifen; blau, rosa, grün bezopfte Tännchen stehen an den Ecken. Den Kindern aber sagt das weihnachtliche Spielzeug auch ohne einen heiligen Nikolaus, wie es tief aus den Wäldern Rußlands herkommt. Es ist, als ob nur unter russischen Händen das Holz grünt. Grünt – und

sich rötet und golden sich überzieht, himmelblau anläuft und schwärzlich erstarrt. „Rot“ und „schön“ ist russisch *ein* Wort. Gewiß sind die glühenden Scheiter im Ofen die zauberhafteste Verwandlung des russischen Waldes. Nirgends scheint der Kamin so herrlich zu glühen wie hier. Glut aber fängt sich in allen den Hölzern, an denen der Bauer schnitzelt und pinselt. Und wenn der Lack sich dann darüberlegt, ist es gefrorenes Feuer in allen Farben. Gelb und rot auf der Balalaika, schwarz und grün auf der kleinen Garmoschka für Kinder und alle abgestuften Töne in den sechsunddreißig Eiern, von denen immer eines im andern steckt. Aber auch Waldnacht wohnt in dem Holz. Da sind die schweren kleinen Kästen mit dem scharlachroten Innern: außen auf schwarzem, glänzenden Grunde ein Bild. Unter dem Zarentum stand diese Industrie vor dem Erlöschen. Jetzt kommen neben neuen Miniaturen die alten, goldverbrämten Bilder aus dem Bauerndasein wiederum zum Vorschein. Eine Troika mit den drei Rossen jagt in das Dunkel oder ein Mädchen in meerblauem Rock steht neben dem Gebüsch, das grün aufflammt, und wartet in der Nacht auf den Geliebten. Keine Schreckensnacht ist so dunkel wie diese handfeste Lacknacht, in deren Schoß alles, was aus ihr auftaucht, geborgen ist. Ich sah einen Kasten mit einer Frau, die sitzend Zigaretten verkauft. Neben ihr steht ein Kind und will davon holen. Stockdunkle Nacht auch hier. Aber rechts ist ein Stein und links ein blätterloses Bäumchen zu erkennen. Auf der Schürze der Frau liest man „Mosselprom“. Das ist die sowjetistische „Madonna mit den Zigaretten“.

11.

Grün ist der höchste Luxus des Moskauer Winters. Es leuchtet aber aus dem Laden in der Petrowka nicht halb so schön wie die papiernen Bündel künstlicher Nelken, Rosen, Lilien auf der Straße. Auf Märkten haben sie als einzige keinen festen Stand und tauchen bald zwischen Lebensmitteln, bald zwischen Webwaren und Geschirrbuden auf. Aber sie überstrahlen alles, rohes Fleisch, bunte Wolle und glänzende Schüsseln. Andere Sträuße kennt man zu Neujahr. Auf dem Straßnojplatz sah ich im Vorübergehen lange Gerten, beklebt mit roten, weißen, blauen, grünen Blüten, ein jeder Zweig von einer anderen Farbe. Wenn von Moskauer Blumen die Rede ist, darf man nicht die heroischen Weihnachtsrosen vergessen. Und nicht die riesenhohen Stockrosen aus Lampenschirmen, die

der Verkäufer durch die Straßen führt. Auch nicht die gläsernen Kästchen voll Blumen, zwischen denen das Haupt eines Heiligen durchblickt. Und nicht das, was der Frost hier eingibt, die bäurischen Tücher, auf denen die Muster, die mit blauer Wolle ausgenäht sind, Eisblumen an den Scheiben nachbilden. Endlich die glühenden Zuckerbeete auf Torten. Der „Zuckerbäcker" aus den Kindermärchen scheint nur in Moskau noch zu überleben. Nur hier gibt es Gebilde aus nichts als gesponnenem Zucker, süße Zapfen, an denen die Zunge für die bittere Kälte sich schadlos hält. Am innigsten vereinen Schnee und Blüten sich im Zuckerguß; da endlich scheint die marzipanene Flora den Wintertraum von Moskau, aus dem Weiß zu blühen, ganz erfüllt zu haben.

12.

Unter dem Kapitalismus sind Macht und Geld kommensurable Größen geworden. Jede gegebene Menge Geldes ist in eine ganz bestimmte Macht zu konvertieren und der Verkaufswert jeder Macht läßt sich errechnen. So steht es im großen gesehen. Von Korruption kann hierbei nur die Rede sein, wo dieser Vorgang allzu abgekürzt gehandhabt wird. Er hat in sicherem Ineinanderspiel von Presse, Ämtern, Trusts sein Schaltsystem, in dessen Grenzen er durchaus legal bleibt. Der Sowjetstaat hat diese Kommunikation von Geld und Macht unterbunden. Sich selber behält die Partei die Macht vor, das Geld überläßt sie dem NEP-Mann*). In der Wahrnehmung irgendwelcher Parteifunktionen, und sei es der höchsten, sich etwas zurückzulegen, die „Zukunft", wenn auch nur „für die Kinder" sicherzustellen, ist ganz undenkbar. Mitgliedern garantiert die Kommunistische Partei ein allerschmalstes Minimum der Existenz – sie tut es praktisch, ohne eigentliche Verpflichtung. Dagegen kontrolliert sie deren ferneren Erwerb und setzt mit 250 Rubeln monatlich die Höchstgrenze ihres Einkommens fest. Zu mehr kann man es einzig und allein durch literarische Betätigung neben dem Berufe bringen. Solcher Disziplin unterliegt das Leben der herrschenden Klasse. Mit dem Besitze der regierenden Gewalt ist aber deren Macht durchaus noch nicht umschrieben. Rußland ist heute nicht nur Klassen- sondern Kastenstaat. Kastenstaat – das will besagen, daß die gesellschaftliche Geltung eines Bürgers nicht von der repräsentativen Außenseite seiner Existenz – als Kleidung oder

*) NEP – Neue Ökonomische Politik

Wohnung – sondern einzig von dem Verhältnis zur Partei bestimmt wird. Maßgeblich ist es auch für alle die, die nicht unmittelbar ihr angehören. Auch ihnen stehen Arbeitsfelder offen, sofern sie nicht demonstrativ sich dem Regime versagen. Auch unter ihnen finden die genauesten Unterschiede statt. Aber so übertrieben – oder so überholt – auf der einen Seite die europäische Vorstellung von der staatlichen Unterdrückung Andersgesinnter in Rußland ist, so wenig hat man andrerseits im Ausland von jener furchtbaren gesellschaftlichen Ächtung, welcher der NEP-Mann hier verfällt, Begriff. Es wäre anders auch die Schweigsamkeit, das Mißtrauen nicht zu erklären, das nicht allein dem Fremden gegenüber fühlbar wird. Fragt man hier einen oberflächlichen Bekannten nach seinem Eindruck von einem noch so unwichtigen Stück, einem noch so belanglosen Film, so hat man meist die formelhafte Antwort zu erwarten: „Hier wird gesagt . . .“ oder: „Hier herrscht ganz allgemein die Überzeugung . . .“ Man dreht das Urteil zehnmal auf der Zunge um, bevor man es vor Fernerstehenden verlautbart. Denn jederzeit kann die Partei beiläufig, unversehens in der „Prawda“ Stellung nehmen und niemand will sich gern desavouiert sehen. Weil zuverlässige Gesinnung, wenn nicht das alleinige Gut, so für die meisten einzige Bürgschaft anderer Güter ist, geht jedermann mit seinem Namen und mit seiner Stimme so behutsam um, daß Bürger demokratischer Verfassung ihn nicht begreifen. – Es unterhalten sich zwei gute Bekannte. Im Laufe des Gesprächs sagt der eine: „Da war gestern dieser Michailowitsch bei mir und wollte in meinem Büro eine Stelle haben. Er sagte, er kennt dich.“ „Ein tüchtiger Genosse ist er, pünktlich und fleißig.“ Und damit reden sie von etwas anderem. Beim Auseinandergehen aber sagt der erste: „Könntest du so gut sein und mir die Auskunft über diesen Michailowitsch mit ein paar Worten bitte schriftlich geben?“ – Die Klassenherrschaft hat Symbole aufgegriffen, die der Charakteristik ihres Klassengegners dienen. Und unter ihnen ist vielleicht der Jazz das populärste. Daß man ihn auch in Rußland mit Vergnügen hört, ist nicht erstaunlich. Aber danach zu tanzen ist verboten. Man hat ihn wie ein buntes, giftiges Reptil gewissermaßen hinter Glas verwahrt und so erscheint er denn als Attraktion in den Revuen. Doch immer ein Symbol des „Bourgeois“. Er zählt zu jenen primitiven Requisiten, mit deren Hilfe man in Rußland zu Propagandazwecken ein groteskes Bild des bürgerlichen Typus konstruiert. In Wahrheit ist es öfters

nur ein lächerliches, in dem die Disziplin und Überlegenheit des Gegners übersehen wird. In solche schiefe Optik auf den Bürger spielt ein nationalistisches Moment hinein. Rußland war das Besitztum des Zaren. (Ja, wer die unabsehbar gestapelten Kostbarkeiten der Sammlungen im Kreml durchgeht, der ist versucht zu sagen: *ein* Besitztum.) Das Volk aber ist über Nacht zu dessen unermeßlich vermögendem Erben geworden. Es geht jetzt an die große Inventur seines Menschen- und Bodenreichtums. Und diese Arbeit unternimmt es im Bewußtsein, unvorstellbar Schweres bereits geleistet, gegen die Feindschaft eines halben Erdteils die neue Herrschaftsordnung aufgebaut zu haben. In der Bewunderung dieser nationalen Leistung verbinden sich alle Russen. Diese Umformung einer Herrschaftsgewalt macht ja das Leben hier so inhaltschwer. Es ist so in sich abgeschlossen und ereignisreich, arm und im gleichen Atem voller Perspektiven wie ein Goldgräberleben in Klondyke. Es wird von früh bis spät nach Macht gegraben. Die ganze Kombinatorik wesentlicher Existenzen ist überaus ärmlich im Vergleich zu den zahllosen Konstellationen, die hier im Lauf eines Monats den Einzelnen antreten. Freilich kann ein gewisser Rauschzustand die Folge sein, so daß ein Leben ohne Sitzungen und Kommissionen, Debatten, Resolutionen und Abstimmungen (und das alles sind Kriege oder zumindest Manöver des Machtwillens) sich gar nicht mehr vorstellen läßt. Was tut's – die nächsten Generationen Rußlands werden auf dieses Dasein eingestellt sein. Seine Gesundheit aber hat die eine unerläßliche Voraussetzung: daß nicht (so wie es eines Tages selbst der Kirche widerfuhr) eine schwarze Börse der Macht sich eröffne. Dränge die europäische Korrelation von Macht und Geld auch in Rußland ein, so wäre zwar nicht das Land, vielleicht nicht einmal die Partei, aber der Kommunismus in Rußland verloren. Noch hat man hier nicht europäische Konsumbegriffe und Konsumbedürfnisse. Das hat vor allem wirtschaftliche Gründe. Doch ist es möglich, daß zudem darin noch eine kluge Absicht der Partei sich durchsetzt: Ausgleichung des Konsumniveaus mit Westeuropa, die Feuerprobe für das bolschewistische Beamtentum, in einem freigewählten Augenblick, gestählt und mit der unbedingten Sicherheit des Sieges durchzuführen.

13.

Im Klub der Rotarmisten im Kreml hängt an der Wand die Karte von Europa. Daneben befindet sich eine Kurbel. Wenn man an dieser Kurbel dreht, sieht man folgendes: eine nach der andern leuchtet an allen Orten, die Lenin im Lauf seines Lebens passiert hat, eine kleine elektrische Lampe auf. In Simbirsk, wo er geboren ist, in Kasan, Petersburg, Genf, Paris, Krakau, Zürich, Moskau bis zu seinem Sterbeort Gorki. Andere Städte sind nicht verzeichnet. Die Konturen dieser hölzernen Reliefkarte sind geradlinig, eckig, schematisch gehalten. Auf ihr gleicht Lenins Leben einem kolonisatorischen Eroberungszuge durch Europa. Rußland beginnt dem Manne aus dem Volke Gestalt anzunehmen. Auf der Straße, im Schnee, liegen Landkarten von FSSR*), aufgestapelt von Straßenhändlern, welche sie ausbieten. Meyerhold verwendet die Landkarte in „D. E." („Her mit Europa"!) – der Westen ist darauf ein kompliziertes System kleiner russischer Halbinseln. Die Landkarte ist fast so nahe daran, Zentrum des neuen russischen Ikonenkults zu werden wie Lenins Porträt. Ganz sicher hat das starke Nationalgefühl, welches der Bolschewismus allen Russen ohne Unterschied geschenkt hat, der Karte von Europa neue Aktualität gegeben. Man will abmessen, will vergleichen und will vielleicht auch jenen Größenrausch genießen, in den der bloße Blick auf Rußland schon versetzt, Staatsbürgern kann nur dringend angeraten werden, ihr Land sich auf der Karte ihrer Nachbarstaaten anzusehen, Deutschland auf einer Karte Polens, Frankreichs, ja selbst Dänemarks zu studieren; allen Europäern aber, auf einer Karte Rußlands ihr Ländchen als ein zerfasertes, nervöses Territorium weit draußen im Westen liegen zu sehen.

14.

Wie sieht der Literat in einem Lande aus, in dem sein Auftraggeber das Proletariat ist? – Die Theoretiker des Bolschewismus betonen, wie sehr die Lage des Proletariats in Rußland nach dieser siegreichen Revolution von der der Bourgeoisie im Jahre 1789 unterschieden sei. Damals hatte die siegreiche Klasse, bevor die Macht ihr zufiel, in jahrzehntelangen Auseinandersetzungen die Beherrschung des geistigen Apparats sich gesichert. Die intellektuelle Organisation, die Bildung war längst mit der

*) Föderation Sozialistischer Sowjet-Republiken

Ideenwelt des tiers état durchsetzt und der geistige Emanzipationskampf vor dem politischen durchgefochten. Im heutigen Rußland liegt das ganz anders. Für Millionen und Abermillionen von Analphabeten sollen die Fundamente einer allgemeinen Bildung erst gelegt werden. Das ist eine nationalrussische Aufgabe. Die vorrevolutionäre Bildung Rußlands war aber durchaus unspezifisch, europäisch. Das europäische Moment der höheren Bildung, das nationale der elementaren suchen in Rußland den Ausgleich. Das ist die eine Seite der Bildungsfrage. Andrerseits hat der Sieg der Revolution in vielen Gebieten das Tempo der Angleichung an Europa beschleunigt. Gibt es doch Literaten wie Pilnak, welche im Bolschewismus die Bekrönung des Werkes Peters des Großen sehen. Auf technischem Gebiet ist diesem Kurs, trotz aller Abenteuer seiner ersten Jahre, vermutlich früher oder später der Erfolg gewiß. Anders auf geistigem und wissenschaftlichem. Jetzt zeigt sich in Rußland, daß die europäischen Werte in eben der entstellten, trostlosen Gestaltung popularisiert werden, die sie zuletzt dem Imperialismus zu danken haben. Das zweite akademische Theater – ein staatlich unterstütztes Institut – bringt eine Aufführung der „Orestie", in der verstaubtes Griechentum sich so verlogen wie auf der Bühne eines deutschen Hoftheaters spreizt. Und da die marmorstarre Geste nicht allein in sich verderbt, sondern dazu Kopie der Hofschauspielerei im revolutionären Moskau ist, wirkt sie noch trister als in Stuttgart oder in Anhalt. Die russische Akademie der Wissenschaften ihrerseits hat einen Mann wie Walzel – Durchschnittstyp des neueren schöngeistigen Hochschullehrers – zu ihrem Mitglied gemacht. Wahrscheinlich sind die einzigen Kulturverhältnisse des Westens, für welche Rußland so lebendiges Verständnis mitbringt, daß sich die Auseinandersetzung mit ihnen verlohnt, die von Amerika. Dagegen ist die kulturelle „Annäherung" als solche (ohne das Fundament konkretester wirtschaftlicher, politischer Gemeinschaft) ein Interesse der pazifistischen Spielart des Imperialismus, kommt nur betriebsamen Schwätzern zustatten und ist für Rußland Restaurationserscheinung. Das Land ist weniger noch durch Grenzen und Zensur vom Westen abgeschlossen als durch die Intensität eines Daseins, das ohne Vergleich mit dem europäischen ist. Genauer gesagt: die Fühlung mit dem Ausland geht durch die Partei und betrifft hauptsächlich politische Fragen. Die alte Bourgeoisie ist vernichtet; die neue ist materiell und geistig nicht in der Lage, Beziehungen zum Ausland zu

vermitteln. Unzweifelhaft weiß man in Rußland vom Ausland weit weniger als man im Ausland (etwa mit Ausnahme der romanischen Länder) von Rußland weiß. Wenn eine große russische Kapazität im gleichen Atem Proust und Bronnen als Autoren nennt, welche im Umkreise sexueller Problematik ihre Stoffe wählen, so zeigt das deutlich die verkürzte Perspektive, in der von hier aus Europäisches erscheint. Wenn aber einer unter Rußlands führenden Autoren gesprächsweise als einen von den großen Dichtern, die vor der Erfindung der Buchdruckerkunst geschaffen haben, Shakespeare anführt, so kann ein solcher Mangel an Schulung nur aus den ganz veränderten Bedingungen russischen Schrifttums überhaupt begriffen werden. Thesen und Dogmen, welche in Europa – freilich nur erst seit zwei Jahrhunderten – als kunstfremd und indiskutabel unter Literaten gelten, sind in Kritik und Produktion des neuen Rußlands ausschlaggebend. Tendenz und Stoffkreis werden für das Wichtigste erklärt. Formale Kontroversen spielten noch zur Zeit des Bürgerkriegs bisweilen eine nicht geringe Rolle. Nun sind sie verstummt. Und heute ist die Lehre offiziell, daß Stoff, nicht Form über die revolutionäre oder die konterrevolutionäre Haltung eines Werkes entscheide. Durch solche Lehren wird dem Literaten genau so unwiderruflich der Boden entzogen, wie das die Wirtschaft materiell getan hat. Rußland ist hier der westlichen Entwicklung voraus – nicht aber so weit wie man glaubt. Denn früher oder später muß mit dem Mittelstande, der im Ringen von Kapital und Arbeit zerrieben wird, auch der „freie" Schriftsteller untergehen. In Rußland ist der Vorgang abgeschlossen: der Intellektuelle ist vor allem Funktionär, arbeitet im Zensur-, Justiz-, Finanzdepartement, ist, wo er nicht dem Untergang verfällt, Teilhaber an der Arbeit – das heißt aber, in Rußland, an der Macht. Er ist ein Angehöriger der herrschenden Klasse. Unter seinen verschiedenen Organisationen ist die vorgeschobenste WAPP, der allgemeine russische Verband der proletarischen Schriftsteller. Sie bekennt sich zum Gedanken der Diktatur auch im Gebiete des geistigen Schaffens. Damit trägt sie der russischen Wirklichkeit Rechnung: die Überführung der geistigen Produktionsmittel in den Besitz der Allgemeinheit läßt nur scheinbar von der der materiellen sich sondern. Fürs erste kann der Proletarier sich an beiden nur unterm Schutz der Diktatur ausbilden.

Hin und wieder stößt man auf Trambahnwagen, die ringsherum mit Bildern von Betrieben, von Massenmeetings, roten Regimentern, kommunistischen Agitatoren bemalt sind. Das sind Geschenke, die von der Belegschaft irgendeiner Fabrik dem Moskauer Sowjet gemacht worden sind. Auf diesen Wagen laufen nur die einzigen politischen Plakate, die heute noch in Moskau zu sehen sind. Aber es sind bei weitem die interessantesten. Denn unbeholfenere Geschäftsplakate als hier sieht man nirgends. Das trostlose Niveau der Bildreklame ist die einzige Ähnlichkeit zwischen Paris und Moskau. Zahllose Mauern um Kirchen und Klöster bieten ringsum die schönsten Anschlagflächen. Aber längst sind die Konstruktivisten, Suprematisten, Abstraktivisten, die während des Kriegskommunismus ihre graphische Propaganda in den Dienst der Revolution gestellt haben, entlassen. Heute verlangt man nur banale Deutlichkeit. Die meisten dieser Plakate stoßen den Westler ab. Moskauer Läden aber laden wirklich ein; sie haben etwas von Wirtshäusern an sich. Die Firmenschilder weisen senkrecht in die Straßen, wie sonst nur alte Gasthausembleme, goldene Friseurbecken oder allenfalls vor einem Hutgeschäfte ein Zylinder. Auch finden sich vereinzelt hier am ehesten noch hübsche, unverdorbene Motive: Schuhe fallen aus einem Korb; mit einer Sandale im Maul rennt ein Spitz davon. Vorm Eingang einer türkischen Küche Pendants: Herren mit fezgeschmücktem Haupte je vor einem Tischchen. Für einen primitiven Geschmack ist Anpreisung noch immer an Erzählung, an Beispiel oder Anekdote gebunden. Dagegen überzeugt die westliche Reklame in erster Linie durch den Kostenaufwand, welchem die Firma sich gewachsen zeigt. Hier gibt fast jede Aufschrift noch die Ware an. Die große schlagende Devise ist dem Handel fremd. Die Stadt, die so erfinderisch in Abkürzungen aller Art ist, besitzt noch nicht die einfachste – den Firmennamen. Oft leuchtet Moskaus Abendhimmel in erschreckendem Blau: dann hat man, ohne es zu merken, durch eine der riesigen blauen Brillen dareingesehen, die vor den Optikerläden wie Wegweiser vorstoßen. Aus den Torbogen, an den Rahmen der Hausportale springt in verschieden großen schwarzen, blauen, gelben und roten Buchstaben, als Pfeil, als Bild von Stiefeln oder frisch gebügelter Wäsche, als ausgetretene Stufe oder als solider Treppenabsatz ein stumm in sich verbissenes, streitendes Leben die Passanten an. Man muß in der Tram die Straßen

durchfahren haben, um aufzufangen, wie sich dieser Kampf durch die Etagen fortsetzt, um endlich auf Dächern in sein entscheidendes Stadium zu treten. Bis dort hinauf halten allein die stärksten, jüngsten Parolen und Wahrzeichen durch. Erst vom Flugzeug aus hat man die industrielle Elite der Stadt, Kino- und Auto-Industrie, vor Augen. Meist aber sind die Dächer Moskaus unbelebtes Ödland und haben weder die strahlende Laufschrift der Berliner, noch den Schornsteinwald der Pariser oder die sonnige Einsamkeit südlicher Großstadtdächer.

16.

Wer ein russisches Klassenzimmer zum erstenmal betritt, wird überrascht stehenbleiben. Die Wände starren von Bildern, Zeichnungen und Pappmodellen. Es sind Tempelmauern, an die die Kinder als Geschenke an das Kollektivum tagtäglich ihre eigenen Werke stiften. Das Rot herrscht vor; sie sind durchsetzt von Sowjet-Emblemen und Leninköpfen. Ähnliches kann man in vielen Klubs sehen. Wandzeitungen sind für Erwachsene Schemata derselben kollektiven Äußerungsform. Sie sind entstanden aus der Not des Bürgerkrieges, als es an vielen Orten weder Druckpapier noch Druckerschwärze mehr gab. Heute sind sie im öffentlichen Leben der Betriebe obligat. Jede Leninecke hat ihre Wandzeitung, die je nach den Betrieben und Verfassern ihre Art verändert. Durchgehend ist nur die naive Freudigkeit: farbige Bilder und dazwischen Prosa oder Vers. Die Zeitung ist die Chronik des Kollektivs. Sie gibt statistische Erhebungen aber auch scherzhafte Kritik an Genossen, mischt darunter Vorschläge zur Betriebsverbesserung oder Aufrufe zu gemeinsamen Hilfsaktionen. Aufschriften, Warnungstafeln und Lehrbilder bedecken auch sonst die Wände der Leninecke. Selbst im Betrieb ist jeder wie umstellt von farbigen Plakaten, die alle Schrecken der Maschine beschwören. Da ist ein Arbeiter dargestellt, wie sein Arm zwischen die Speichen eines Triebrads gerät, ein anderer, wie er in der Trunkenheit durch Kurzschluß eine Explosion hervorruft, ein dritter, wie er mit dem Knie zwischen zwei Kolben kommt. Im Ausleihraum der Rotarmistenbücherei hängt eine Tafel, deren kurzer Text mit vielen hübschen Zeichnungen verdeutlicht, auf wieviel Arten sich ein Buch verderben läßt. In Hunderttausenden von Exemplaren ist durch ganz Rußland ein Plakat zur Einführung der Maße, welche in Europa üblich sind, verbreitet. Meter, Liter, Kilogramm

usw. müssen in jeder Gastwirtschaft plakatiert werden. Auch in dem Lesesaal des Bauernklubs an der Trubnaja Ploschtschad sind die Wände mit Anschauungsmaterial überdeckt. Dorfchronik, landwirtschaftliche Entwicklung, Produktionstechnik, kulturelle Institutionen sind graphisch in Entwicklungslinien festgehalten, daneben Werkzeugsbestandteile, Maschinenstücke, Retorten mit Chemikalien überall an den Wänden zur Schau gestellt. Neugierig trat ich vor eine Konsole, von der zwei Negerfratzen mir entgegengrinsten. Aber beim Näherkommen erwiesen sie sich als Gasmasken. Früher war das Gebäude dieses Klubs eines der ersten Restaurants von Moskau. Die ehemaligen Separées sind heute Schlafräume für die Bauern und Bäuerinnen, die eine „Kommandirowka" in die Stadt bekommen haben. Dort führt man sie durch Sammlungen und Kasernen, hält Kurse und Bildungsabende für sie ab. Bisweilen gibt es auch ein pädogogisches Theater in der Form der „Gerichtsverhandlung". Da füllen dann etwa dreihundert Menschen, sitzend und stehend, den rotausgeschlagenen Saal bis hinein in die letzten Winkel. In einer Nische die Leninbüste. Verhandelt wird auf einer Bühne, vor welcher rechts und links gemalte Proletariertypen – ein Bauer und ein Industriearbeiter – die „Smitschka" („Klammer"), die Verklammerung von Stadt und Land verkörpern. Die Beweisaufnahme ist eben beendet, ein Sachverständiger hat das Wort. Er hat mit seinem Assistenten ein Sondertischchen, ihm gegenüber der Tisch des Verteidigers, beide die Schmalseite zum Publikum gewandt. Im Hintergrunde, frontal, der Richtertisch. Davor, in schwarzer Kleidung, sitzt, in ihren Händen einen dicken Ast, die Angeklagte, eine Bäuerin. Sie wird beschuldigt der Kurpfuscherei mit tödlichem Ausgang. Durch einen falschen Eingriff hat sie eine Frau bei der Entbindung ums Leben gebracht. Die Argumentation umkreist nun diesen Fall in monotonen, einfachen Gedankengängen. Der Sachverständige gibt sein Gutachten ab: Schuld an dem Tode der Mutter sei nur der falsche Eingriff. Der Verteidiger aber plädiert: Kein böser Wille; auf dem Lande fehle es an sanitärer Hilfe und hygienischer Belehrung. Schlußwort der Angeklagten: Nitschewo, es haben immer Menschen dabei sterben müssen. Der Staatsanwalt beantragt Todesstrafe. Dann wendet sich der Vorsitzende an die Versammlung: Sind Fragen zu stellen? Aber auf der Estrade erscheint nur ein Komsomols und fordert unnachsichtliche Bestrafung. Das Gericht zieht sich zur Beratung zurück. Nach

kurzer Pause folgt das Urteil, das im Stehen vernommen wird: zwei Jahre Gefängnis unter Zubilligung mildernder Umstände. Von Einzelhaft wird daher abgesehen. Zum Schluß weist seinerseits der Präsident auf die Notwendigkeit, hygienische und Bildungs-Zentren auf dem flachen Lande zu errichten, hin. Solche Demonstrationen sind sorgfältig vorbereitet; von Improvisationen kann hier nicht die Rede sein. Um für die Fragen bolschewistischer Moral das Publikum im Sinne der Partei mobil zu machen, kann es kein wirksameres Mittel geben. Einmal wird dergestalt die Trunksucht abgehandelt, ein andermal das Defraudantentum, die Prostitution, der Hooliganismus. Die strengen Formen solcher Bildungsarbeit sind ganz und gar dem Sowjetleben angemessen, sind Niederschläge einer Existenz, die hundertmal am Tage Stellungnahme fordert.

17.

Mit Moskaus Straßen hat es eine eigentümliche Bewandtnis: das russische Dorf spielt in ihnen Versteck. Tritt man durch irgendeine der großen Torfahrten – oft sind sie durch schmiedeeiserne Gitter verschließbar, aber ich habe nie eins versperrt gefunden – dann steht man am Beginn einer geräumigen Siedlung. Da öffnet, breit und ausladend, sich ein Gutshof oder ein Dorf, der Grund ist uneben, Kinder fahren im Schlitten, Schuppen für Holz und Geräte füllen die Winkel, Bäume stehen verstreut, hölzerne Stiegen geben der Hinterfront von Häusern, welche von der Straße her städtisch wirken, das Äußere eines russischen Bauernhauses. Kirchen stehen häufig auf diesen Höfen, nicht anders wie auf einem weiten Dorfplatz. So wächst die Straße um die Dimension der Landschaft. Auch gibt es keine westliche Stadt, die in ihren riesenhaften Plätzen so dörflich gestaltlos und immer wie von schlechtem Wetter, tauendem Schnee oder Regen aufgeweicht daliegt. Kaum einer dieser weiten Plätze trägt ein Denkmal. (Dagegen gibt es in Europa beinahe keinen, dem nicht im 19. Jahrhundert die geheime Struktur durch ein Denkmal profaniert und zerstört worden wäre.) Wie jede andere Stadt, so baut auch Moskau mit Namen eine kleine Welt im Innern auf. Da gibt es ein Kasino, das „Alkasar“ heißt, ein Hotel namens „Liverpool“, ein Logierhaus „Tirol“. Bis zu den Zentren des städtischen Wintersports braucht es von da noch immer eine halbe Stunde. Man trifft zwar Schlittschuhläufer, Skifahrer in der ganzen Stadt, aber die Rodelbahn liegt mehr im Innern. Hier starten

Schlitten verschiedenster Konstruktion: von einem Brett, das vorn auf Schlittschuhkufen läuft und hinten im Schnee schurrt, bis zu den komfortabelsten Bobsleighs. Nirgends sieht Moskau aus wie die Stadt selber; am ehesten noch wie sein Weichbild. Der nasse Grund, die Bretterbuden, lange Transporte von Rohmaterial, Vieh, das zum Schlächter getrieben wird, dürftige Schenken trifft man in den belebtesten Teilen an. Noch ist die Stadt durchsetzt von hölzernen Häuschen, genau der gleichen slavischen Bauart, wie man sie überall im Umkreis von Berlin trifft. Was als märkischer Steinbau so trostlos wirkt, lockt hier mit schönen Farben aus dem warmen Holz. In den Vorstadtstraßen zu seiten der breiten Alleen wechseln Bauernhütten mit Jugendstilvillen oder der nüchternen Fassade eines achtstöckigen Hauses. Der Schnee liegt hoch, und entsteht mit einmal eine Stille, so kann man glauben, tief im Innern Rußlands in einem Dorf zu sein, das überwintert. Sehnsucht nach Moskau macht nicht nur der Schnee mit seinem Sternenglanz bei Nacht und seinen blumenähnlichen Kristallen tags. Das tut auch der Himmel. Denn immer tritt zwischen geduckten Dächern der Horizont der weiten Ebenen in die Stadt. Nur gegen Abend wird er unsichtbar. Dann aber bringt die Wohnungsnot in Moskau ihren erstaunlichsten Effekt hervor. Durchstreift man in der frühen Dunkelheit die Straßen, so sieht man in den großen und den kleinen Häusern beinahe jedes Fenster hell erleuchtet. Wäre der Lichtschein, der von ihnen ausgeht, nicht so ungleichmäßig, man glaubte, eine Illumination vor sich zu haben.

18.

Die Kirchen sind fast verstummt. Die Stadt ist so gut wie befreit von dem Glockengeläut, das Sonntags über unsere großen Städte eine so tiefe Traurigkeit verbreitet. Aber noch gibt es in ganz Moskau vielleicht keine Stelle, von der aus nicht zumindest *eine* Kirche sichtbar ist. Genauer: auf welcher man nicht mindestens von *einer* Kirche überwacht würde. Der Untertan des Zaren war in dieser Stadt von mehr als vierhundert Kapellen und Kirchen, will sagen von zweitausend Kuppeln rings umstellt, die allerorten in den Ecken sich verborgen halten, einander decken, über Mauern lugen. Eine Ochrana der Architektur war um ihn. All diese Kirchen wahrten ihr Inkognito. Es stoßen nirgends hohe Türme in den Himmel. Mit der Zeit erst gewöhnt man sich, die langen

Mauern und Haufen von niedrigen Kuppeln zum Komplexe von Klosterkirchen zusammenzufassen. Dann wird auch klar, warum an vielen Stellen Moskau so abgedichtet wirkt wie eine Festung; die Klöster tragen heute noch die Spuren der alten wehrhaften Bestimmung an sich. Hier ist Byzanz mit seinen tausend Kuppeln nicht das Wunder, das sich der Europäer von ihm erträumt. Die meisten Kirchen sind nach einer schalen und süßlichen Schablone aufgeführt: ihre blauen, grünen und goldenen Kuppeln sind ein kandierter Orient. Betritt man eine dieser Kirchen, so findet man zuerst ein geräumiges Vorzimmer mit einigen spärlichen Heiligenbildern. Es ist düster, sein Halbdunkel eignet sich zu Konspirationen. In solchen Räumen kann man sich über die bedenklichsten Geschäfte, wenn es sich trifft auch über Progrome, beraten. Daran stößt der einzige Andachtsraum. Im Hintergrunde hat er ein paar Treppchen, die zu der schmalen, niedrigen Estrade führen, auf der man an den Heiligenbildern sich entlang schiebt, zu der Ikonostase. In kurzem Abstand folgt Altar auf Altar, ein glimmendes, rotes Lichtchen bezeichnet jeden. Die Seitenflächen werden von großen Heiligenbildern eingenommen. Alle Teile der Wand, die so nicht mit Bildern bedeckt sind, sind mit leuchtendem Goldblech bezogen. Von der kitschig gemalten Decke hängt ein kristallner Kronleuchter herab. Dennoch beleuchten immer nur Kerzen den Raum, einen Salon mit geheiligten Wänden, vor denen das Zeremoniell sich abrollt. Die großen Bilder werden durch Bekreuzigen gegrüßt, dann folgt ein Kniefall, bei dem die Stirn den Boden berühren muß, und unter neuer Bekreuzigung wendet der Betende oder Büßende sich zu dem nächsten. Vor kleinen, verglasten Bildern, welche gereiht oder vereinzelt auf Pulten liegen, unterbleibt der Kniefall. Man beugt sich über sie und küßt das Glas. Auf solchen Pulten sind neben kostbarsten alten Ikonen Serien der schreiendsten Öldrucke ausgelegt. Viele Heiligenbilder haben außen an der Fassade Posten bezogen und blicken von den obersten Gesimsen unter dem blechernen Wetterdach wie geflüchtete Vögel hinunter. Aus ihren geneigten Retortenköpfen spricht Trübsal. Byzanz scheint keine eigene Form des Kirchenfensters zu kennen. Ein zauberischer Eindruck, der nicht anheimelnd ist: die profanen, unscheinbaren Fenster, die aus Versammlungsräumen und Türmen der Kirche wie aus Wohnräumen auf die Straße gehen. Dahinter haust der orthodoxe Priester wie der Bonze in seiner Pagode. Die unteren Teile der Basilius-Kathedrale könnten der

Grundstock eines herrlichen Bojaren-Hauses sein. Wenn man jedoch von Westen her den roten Platz betritt, erheben ihre Kuppeln sich allmählich am Himmel wie ein Rudel feuriger Sonnen. Immer behält dieser Bau sich etwas zurück, und überrumpeln könnte die Betrachtung ihn einzig von der Höhe des Flugzeuges aus, gegen das die Erbauer sich zu salvieren vergaßen. Man hat das Innere nicht nur ausgeräumt sondern wie ein erlegtes Wild es ausgeweidet. (Und anders konnte es wohl auch nicht enden, denn selbst im Jahre 1920 hat man hier noch mit fanatischer Inbrunst gebetet.) Mit der Entfernung des gesamten Inventars ist das bunte vegetabilische Geschlinge, das durch alle Gänge und Wölbungen als Wandmalerei fortwuchert, hoffnungslos bloßgestellt; eine gewiß viel ältere Bemalung, die sparsam in den Innenräumen die Erinnerung an die farbigen Spiralen der Kuppeln wachhielt, verzerrt sie nun in eine triste Spielerei des Rokoko. Die gewölbten Gänge sind eng, weiten sich plötzlich zu Altarnischen oder runden Kapellen, in die von oben aus den hohen Fenstern so wenig Licht dringt, daß einzelne Devotionalien, die man stehen ließ, kaum erkennbar sind. Viele Kirchen stehen so ungepflegt und so leer. Aber die Glut, die von Altären nur vereinzelt noch in den Schnee hinausleuchtet, ist wohlbewahrt geblieben in den hölzernen Budenstädten. In ihren schneebedeckten engen Gängen ist es still. Man hört nur den leisen Jargon der Kleiderjuden, die da ihren Stand neben dem Kram der Papierhändlerin haben, die versteckt hinter silbernen Ketten thront, Lametta und wattierte Weihnachtsmänner vors Gesicht gezogen hat wie eine Orientalin ihren Schleier.

19.

Noch der mühseligste Moskauer Werktag hat zwei Koordinaten, welche jeden Augenblick in ihm sinnlich bestimmen werden als Erwartung und Erfüllung. Das ist die Vertikale der Mahlzeiten, gekreuzt von der abendlichen Horizontale des Schauspiels. Man ist von beiden niemals weit entfernt. Moskau steht voller Wirtschaften und Theater. Posten mit Näschereien patrouillieren durch die Straßen, viele der großen Lebensmittelhäuser schließen erst gegen elf Uhr in der Nacht und an den Ecken öffnen sich Tee- und Bierstuben. „Tschainaja", „Piwnaja" – meist aber beides – hat man auf einen Hintergrund gepinselt, auf dem ein stumpfes Grün vom oberen Rand her allmählich und verdrossen in ein schmutziges Gelb verläuft. Zum Bier gibt es eigentümliche Zukost: winzige Stückchen ge-

trocknetes Weißbrot, Schwarzbrot mit einer Salzkruste überbacken und getrocknete Erbsen in Salzwasser. In gewissen Kneipen kann man so tafeln und noch dazu an einer primitiven „Inszenirowka" seine Freude haben. Man nennt so einen epischen oder lyrischen Stoff, der für das Theater verarbeitet wurde. Oft sind es schnöd in Chöre aufgeteilte Volksgesänge. In dem Orchester solcher Volksmusik lassen sich neben Ziehharmoniken und Geigen manchmal als Instrumente Rechenbretter hören. (Sie stehen in allen Läden und Büros. Nicht die kleinste Verrechnung ist ohne sie denkbar.) Der Wärmerausch, der beim Betreten dieser Stuben, beim heißen Tee, beim Genuß der scharfen Sakuska den Gast überkommt, ist Moskaus heimlichste Winterwollust. Darum kennt der die Stadt nicht, der sie nicht im Schnee kennt. Denn es will jede Gegend in der Jahreszeit bereist sein, in welche das Extrem ihres Klimas fällt. Ihm ist sie ja vor allem angepaßt und erst aus dieser Anpassung versteht man sie. In Moskau ist das Leben im Winter um eine Dimension reicher. Der Raum verändert sich buchstäblich je nachdem er heiß oder kalt ist. Man lebt auf der Straße wie in einem frostigen Spiegelsaal, jedes Einhalten und Besinnen fällt unglaublich schwer. Es braucht schon einen halbtägigen Vorsatz, um einen fertig adressierten Brief in den Kasten zu stecken und trotz der strengen Kälte bedeutet es eine Willensleistung, in ein Geschäft zu gehen um etwas zu kaufen. Doch hat man endlich ein Lokal gefunden, dann mag der Tisch bestellt sein wie er will – mit Wodka, der hier mit Kräutern versetzt wird, mit Kuchen oder einer Tasse Tee: Wärme macht Zeit im Verrinnen selber zum Rauschtrank. Sie fließt in den Ermüdeten hinein wie Honig.

20.

Am Todestage Lenins zeigen viele sich mit Trauerbinden. Die ganze Stadt flaggt mindestens drei Tage Halbmast. Viele der schwarzumflorten Fähnchen aber bleiben, da sie nun einmal hängen, ein, zwei Wochen draußen. Die Trauer Rußlands um den toten Führer ist sicher nicht vergleichbar mit der Haltung, die anderswo das Volk an solchen Tagen einnimmt. Die Generation, die in den Bürgerkriegen aktiv war, wird alt, wenn nicht den Jahren so der Spannkraft nach. Es ist, als hätte die Stabilisierung auch in ihr eigenes Leben eine Ruhe, ja manchmal eine Apathie einziehen lassen, wie sie gewöhnlich erst das Alter bringt. Das „Halt", das eines Tages mit der NEP die Partei dem Kriegskommunismus ent-

gegensetzte, hat einen fürchterlichen Gegenstoß hervorgerufen, der viele Kämpfer der Bewegung niederwarf. Tausende gaben damals der Partei ihr Mitgliedsbuch zurück. Man weiß von Fällen so vollständiger Deroute, daß aus erprobten Stützen der Partei in wenigen Wochen Defraudanten wurden. Die Trauer um Lenin ist für die Bolschewisten zugleich die Trauer um den heroischen Kommunismus. Die wenigen Jahre, die er nun zurückliegt, sind für das russische Bewußtsein lange Zeit. Das Wirken Lenins hat den Ablauf der Geschehnisse in seiner Ära so beschleunigt, daß sein Erscheinen schnell Vergangenheit, sein Bild schnell fern wird. Jedoch bedeutet in der Optik der Geschichte – darin das Gegenbild der räumlichen – Bewegung in die Ferne Größerwerden. Jetzt gelten andere Befehle als zu Lenins Zeiten, freilich Parolen, die er selbst noch angab. Jetzt macht man jedem Kommunisten klar, die revolutionäre Arbeit dieser Stunde sei nicht Kampf, sei nicht der Bürgerkrieg sondern Kanalbau, Elektrifizierung und Fabrikbau. Das revolutionäre Wesen echter Technik wird immer deutlicher herausgestellt. Wie alles, so auch dies (mit Grund) in Lenins Namen. Dieser Name wächst fort und fort. Es ist bezeichnend, daß dem nüchternen und mit Prognosen sparsamen Bericht der englischen Gewerkschaftsdelegation die Möglichkeit erwähnenswert erschienen ist, „daß, wenn das Andenken Lenins seinen Platz in der Geschichte gefunden hat, dieser große, russische revolutionäre Reformer, selbst heilig gesprochen werden wird". Schon heute geht der Kultus seines Bildes unabsehbar weit. Man findet ein Geschäft, in dem es als Spezialartikel in allen Größen, Haltungen und Materialien käuflich ist. Als Büste steht es in den Leninecken, als Bronzestatue oder Relief in größeren Klubs, als lebensgroßes Brustbild in den Büros, als kleines Photo in Küchen, Wäschekammern, Vorratsräumen. Es hängt im Vestibül der Orushaja Palata im Kreml, wie an einem ehemals gottlosen Orte von bekehrten Heiden das Kreuz erstellt wurde. Auch bildet es allmählich seine kanonischen Formen aus. Das allbekannte Bild des Redners ist das häufigste. Doch noch ergreifender und näher spricht vielleicht ein anderes: Lenin am Tisch, gebeugt über ein Exemplar der „Prawda". So hingegeben an ein ephemeres Blatt erscheint er in der dialektischen Verspannung seines Wesens: den Blick gewiß dem Fernen zugewandt, aber die unermüdete Sorge des Herzens dem Augenblick.

NIKOLAJ BERDJAJEW

DAS ENDE DER RENAISSANCE

(Zur gegenwärtigen Kulturkrisis)

Die „Geschichte der Neuzeit" geht ihrem Ende entgegen und es beginnt eine unbekannte historische Epoche, die noch keinen Namen hat. Wir verlassen alle gewohnten historischen Bahnen. Dies machte sich scharf bemerkbar, als der Weltkrieg ausbrach. Schon damals war es für Menschen mit größerem Weitblick klar, daß es keine Rückkehr mehr gibt zu dem friedlichen „bourgeoisen" Leben jener Zeit vor Hereinbruch der Katastrophe. Das Tempo der Geschichte ändert sich: es wird zu einem katastrophalen. Das pflegt beim Übergang zu neuen historischen Epochen immer so zu sein. Jene, die ein feines Gefühl für die Zukunft hatten, ahnten schon lange das Herannahen von Katastrophen und sahen deren geistige Symptome hinter den äußeren Hüllen des friedlichen und wohlgeordneten Lebens. Gelangen doch die Ereignisse zuerst in der geistigen und erst dann in der äußeren historischen Wirklichkeit zur Entfaltung. So war auch in der Seele des modernen Menschen irgend etwas bereits ins Wanken und in Auflösung geraten, ehe noch die historischen Körper ins Wanken gerieten und sich aufzulösen begannen. Und jene, die ein Auge hatten für die Bewegungen des Geistes, dürfen sich nicht wundern, daß heute die ganze Welt in einen Zustand der Auflösung übergeht. In unseren aufs Äußerliche gerichteten Tagen scheint es, als lockerten sich die alten, urewigen Grundlagen der europäischen Welt. Alles in der europäischen Welt rückt vom gewohnten festen Platz. Nirgends und in nichts ist fester Boden fühlbar, – der Boden ist vulkanisch, und Eruptionen sind allenthalben, sowohl im materiellen als auch im geistigen Sinne des Wortes möglich. Die Alte Welt, das zentrale Europa, wird von der Neuen Welt, vom äußersten Westen, von Amerika, und vom äußersten Osten, von dem für uns rätselhaften, fast gespenstischen Japan und China besiegt. Und von innen her erheben sich in dem alten Europa Elementargewalten, welche die Grundlagen umwerfen, auf denen seine alte, noch mit der Antike verknüpfte Kultur beruhte. Kurzsichtig wäre es, zu leugnen, daß Europa die Überwindung einer Kulturkrisis bevorsteht, die von welthistorischer Bedeutung ist und deren Folgen bis in eine ferne, unbekannte Zukunft hineinreichen werden. Naiv und oberflächlich wäre

es, zu denken, daß man einfach durch äußere Mittel jenen zyklonartigen Zerstörungsprozeß aufhalten könnte, dem unsere alte, sündige Welt ausgesetzt ist, und daß man, mit kleinen Veränderungen, zu jenem alten Leben zurückkehren könne, das man vor den Weltkatastrophen des Krieges und der Revolution gelebt hatte. Wir treten ein in ein Reich des Unbekannten und Ungelebten, treten freudlos, ohne lichte Hoffnungen darin ein. Die Zukunft ist dunkel. Wir können nicht mehr an die „Fortschritts-Theorien" glauben, für die sich das 19. Jahrhundert begeisterte und kraft deren die in Entstehung begriffene Zukunft stets besser, schöner und freudiger sein soll als die dahingehende Vergangenheit. Wir neigen mehr zu dem Glauben, daß das Bessere, das Schöne und Freudige im Ewigen, nicht aber in der Zukunft liegt, und daß es auch in der Vergangenheit vorhanden war, sofern die Vergangenheit am Ewigen teil hatte und Ewiges schuf.

Welcher Sinn ist nun jener Krisis der europäischen Kultur beizulegen, die schon lange an verschiedenen Enden begonnen hat und die heute äußerlich ihren Grenzausdruck erlangt? Die Geschichte der Neuzeit, die in der Epoche der Renaissance begann, geht ihrem Ende entgegen. *Wir durchleben das Ende der Renaissance.* Auf den Gipfeln der Kultur, im schöpferischen Gestalten, im Reich der Kunst und im Reich des Gedankens machte sich schon seit langem die Erschöpfung der Renaissance, das Ende einer ganzen Weltepoche bemerkbar. War ja doch das Suchen nach neuen Wegen schöpferischen Gestaltens nichts anderes als der Ausdruck des Endes der Renaissance. Aber das, was auf den Gipfeln des Lebens vorgeht, findet seinen Ausdruck auch in den untersten Sphären. Selbst in den untersten Schichten des sozialen Lebens bereitet sich das Ende der Renaissance vor. Denn die Renaissance bedeutete einen ganzen Typ des Weltempfindens und der Kultur und nicht nur das Gebiet des höchsten schöpferischen Gestaltens. Das menschliche Leben, das Leben der Völker, ist ein ganzer hierarchischer Organismus, in welchem die obersten und untersten Funktionen unzertrennlich miteinander verknüpft sind. Es besteht eine Übereinstimmung zwischen dem, was auf den Gipfeln des geistigen Lebens vorgeht, und dem, was in den untersten Gebieten des materiellen Lebens der Gesellschaft geschieht. Das Ende der Renaissance ist das Ende einer ganzen historischen Epoche, der ganzen Geschichte der Neuzeit, nicht aber nur der Formen des schöpferischen

Gestaltens. Das Ende der Renaissance ist das Ende jenes Humanismus, der ihre geistige Grundlage bildete. Der Humanismus aber war nicht nur eine Wiedergeburt der Antike, nicht nur eine neue Moral und eine Bewegung der Wissenschaften und Künste, sondern auch ein neues Lebensgefühl und ein neues Verhältnis zu der Welt, entstanden in der Morgenröte der Geschichte der Neuzeit und bestimmend für diese Geschichtsepoche. Dieses neue Lebensgefühl nun und dieses neue Verhältnis zur Welt geht seinem Ende entgegen, erschöpft alle seine Möglichkeiten. Die Wege des Humanismus und die Wege der Renaissance sind bis ans Ende durchschritten, auf diesen Wegen kann man nirgends mehr hingelangen. Die ganze Geschichte der Neuzeit war eine innere Dialektik der Selbstentlarvung und Selbstverneinung jener humanistischen Prinzipien, die ihr bei ihrer Entstehung zugrunde gelegt wurden. Das humanistische Lebensgefühl hat schon lange seine Frische eingebüßt, es ist altersschwach geworden und kann schon nicht mehr so pathetisch erlebt werden wie in den Tagen des jugendlich brodelnden Humanismus. Im Innern des Humanismus sind vernichtende Widersprüche zutage getreten, und die krankhafte Skepsis hat bereits die humanistische Energie untergraben. Der Glaube an den Menschen und seine urwüchsigen Kräfte ist erschüttert. Er war das bewegende Moment der Geschichte der Neuzeit, aber die Geschichte der Neuzeit hat diesen Glauben ins Schwanken gebracht. Der unbehinderte Erdenwandel des von keiner höheren Gewalt mehr geleiteten Menschen hat nicht nur seinen Glauben an sich selbst nicht gefestigt, sondern diesen Glauben endgültig geschwächt und das Bewußtsein der Menschenwürde erschüttert. Der Humanismus hat den Menschen nicht stärker, sondern schwächer gemacht – das ist das paradoxe Resultat der Geschichte der Neuzeit. Der Mensch hat in seiner Selbstbestärkung sich selbst verloren, statt sich wiederzufinden. Während der europäische Mensch, vom Glauben an sich selbst und seine schöpferischen Kräfte erfüllt, in die Geschichte der Neuzeit eintrat, während ihm in der Morgenröte dieser Geschichte alles als Angelegenheit seiner Kunst erschien, der er keine Schranken und Grenzen setzte, – verläßt er die Geschichte der Neuzeit und tritt ein in eine unbekannte Epoche in einem Zustand großen Verfalls, mit gebrochenem Glauben an seine Kräfte und an die Macht seiner Kunst, bedroht von der Gefahr, den Kern seiner Persönlichkeit endgültig zu verlieren. Nicht in Schönheit geht der Mensch aus der Ge-

schichte der Neuzeit hervor, und es besteht eine tragische Nichtübereinstimmung zwischen ihrem Anfang und Ende. Allzu viele Hoffnungen erwiesen sich als zerschlagen. Das Bild des Menschen selbst ist getrübt. Und geistig empfindsame Menschen sind bereit, zum Mittelalter zurückzukehren, um dort die wahren Grundlagen des menschlichen Lebens zu finden und den Menschen von neuem zu entdecken. Wir leben in einer Epoche geistigen Verfalls, nicht aber des geistigen Aufschwunges. Wir können nicht die Worte Ulrich von Huttens wiederholen, die dieser in der Morgenröte der Geschichte der Neuzeit sprach: „Die Geister regen sich, es ist eine Lust, zu leben." Das Werk der Geschichte der Neuzeit ist nicht gelungen, sie hat den Menschen nicht verherrlicht, wie sie ihn verherrlichen wollte. Die Verheißungen des Humanismus sind nicht in Erfüllung gegangen. Der Mensch ist unendlich müde geworden und ist bereit, sich auf allerhand Kollektive zu verlassen, in denen die menschliche Individualität bereits gänzlich verschwindet. Der Mensch vermag seine Verlassenheit, seine Einsamkeit nicht zu ertragen.

* * *

In der Renaissance waren die Kräfte des Menschen entfesselt worden, und ihr schäumendes Spiel gestaltete eine neue Kultur, schuf eine neue Geschichte. Die ganze Kultur jener Weltepoche, die in den Lehrbüchern als Geschichte der Neuzeit bezeichnet wird, war eine Kraftprobe der menschlichen Freiheit. Der neue Mensch wollte das Leben selbst, ohne höhere Hilfe, ohne göttliche Sanktion, gestalten und einrichten. Der Mensch hatte sich vom religiösen Zentrum losgerissen, dem sein ganzes Leben im Mittelalter untergeordnet war; er wollte seinen eigenmächtigen, freien Weg gehen. Am Anfang dieses Weges schien es dem europäischen Menschen, daß zum ersten Male der Mensch und die reinmenschliche Wirklichkeit entdeckt würden, die in der mittelalterlichen Welt erdrückt war. Und noch bis auf den heutigen Tag meinen viele, vom humanistischen Glauben verblendet, daß der Humanismus am Anfang der Neuzeit den Menschen entdeckt habe. Aber in unserer Epoche, die alle Widersprüche des Lebens zugespitzt und alle seine Prinzipien aufgedeckt hat, beginnt man zu verstehen, daß in der hohen Selbstmeinung des Humanismus verhängnisvolle Verirrung und Selbstbetrug lagen und daß schon in der Urgrundlage des humanistischen Glaubens die Möglichkeit der

Selbstverneinung des Menschen und seines Sturzes verborgen war. Als der Mensch sich von dem geistigen Zentrum des Lebens losriß, riß er sich von der Tiefe los und ging zur Fläche über. Die Entfernung vom geistigen Zentrum machte den Menschen immer oberflächlicher. Indem der Mensch das geistige Zentrum des Seins verlor, verlor er auch sein eigenes geistiges Zentrum. Diese Dezentralisation des menschlichen Wesens bedeutete die Zerstörung seiner organischen Struktur. Der Mensch hörte auf, ein geistiger Organismus zu sein. Und da entstanden an der äußersten Peripherie des Lebens Pseudozentren. Untergeordnete Organe des menschlichen Lebens und deren untergeordnete Funktionen, die sich vom organischen Zusammenhang mit dem wahren Zentrum freigemacht hatten, hielten sich selbst für Lebenszentren. Und der Mensch wird dadurch immer oberflächlicher. Im 20. Jahrhundert betritt der europäische Mensch, bereits furchtbar verheert und verwittert, den Gipfel der humanistischen Ära. Er weiß nicht, wo das Zentrum seines Lebens liegt, und ahnt nicht die Tiefe unter sich. Er verurteilt sich zur Flächenexistenz, lebt sozusagen in zwei Dimensionen, indem er als Bewohner der Erdoberfläche nicht weiß, was über ihm und was unter ihm ist. Und es besteht ein ungeheurer Unterschied und eine ungeheure Nichtübereinstimmung zwischen dem Anfang der humanistischen Ära und ihrem Ende. Ganz am Anfang war das freie Brodeln der Kräfte des neuen europäischen Menschen gekennzeichnet durch ein üppiges und unerhörtes Aufblühen des menschlichen Gestaltens. Noch niemals scheint der Mensch einen derartigen schöpferischen Aufschwung erlebt zu haben, wie in der Epoche der Renaissance. Damals begann das freie schöpferische Gestalten des Menschen, seine freie Kunst. Aber er war noch nahe den geistigen Quellen seines Lebens, er hatte sich auf der Oberfläche des Lebens noch nicht so weit von ihnen entfernt. Der Renaissancemensch war ein zwiespältiger Mensch, der zwei Welten angehörte. Dies war bestimmend für die Kompliziertheit und den Reichtum seines schöpferischen Lebens. Heute kann man bereits nicht mehr den Anfang der Renaissance ausschließlich als eine Wiedergeburt der Antike und als Rückkehr zum Heidentum darstellen. Die Renaissance enthielt sehr viel christliche Elemente und mittelalterliche Prinzipien. Sogar ein so typischer Mensch des 16. Jahrhunderts wie Benvenuto Cellini, ein Mensch der Spätrenaissance, war nicht nur Heide, sondern auch Christ. Und darum war und konnte die Renaissance

nicht gänzlich heidnisch sein. Die Renaissancemenschen zehrten vom Geist der Antike, sie suchten in ihm die Quelle des freien menschlichen Gestaltens und die Bilder vollkommener Formen, aber sie waren nicht Menschen von antikem Geist. Das waren Menschen, in deren Seelen der Zusammenprall der heidnischen und christlichen, antiken und mittelalterlichen Prinzipien einen tosenden Sturm ausgelöst hatte. In ihren Seelen konnte es keine klassische Klarheit und Ganzheit geben, die für alle Ewigkeit verloren waren, und ihre Kunst konnte keine vollendeten, vollkommenen, klassisch-vollkommenen Formen schaffen. Die Seele des christlichen Menschen ist vergiftet vom Gefühl der Sünde, von der Sehnsucht nach Erlösung und ist nach einer anderen Welt gerichtet. Damit endete auch die antike, heidnische Welt. Und mit innerer Notwendigkeit mußte sie zum Christentum übergehen. In der Geschichte ist eine Wiedergeburt, eine Umkehr zu vergangenen schöpferischen Epochen möglich. Nie aber ist eine Wiedergeburt eine Rückkehr, nie die Wiederherstellung einer alten bereits überlebten schöpferischen Epoche. Die Prinzipien vergangener schöpferischer Epochen, denen sich Renaissancen zuwenden, wirken in einem sehr komplizierten neuen Milieu, in sehr kompliziertem Zusammenhang mit neuen Prinzipien und schaffen Kulturtypen, die mit den alten Typen sehr wenig Ähnlichkeit haben. So war die romantische Bewegung am Anfang des 19. Jahrhunderts keine Rückkehr zum Mittelalter, die mittelalterlichen Prinzipien, denen sich die Romantik zuwandte, brachen sich in der Seele des Menschen, der die komplizierte Geschichte der Neuzeit durchlebt hatte, und ergaben Resultate, die sehr wenig Ähnlichkeit mit dem Mittelalter hatten. So sehr auch Fr. Schlegel sich dem Mittelalter zuwandte, so hatte er doch sehr wenig Ähnlichkeit mit einem mittelalterlichen Menschen. Ebenso waren die Renaissancemenschen den Menschen der antiken Welt, den Griechen und Römern nicht ähnlich. Sie hatten das Mittelalter erlebt, sie waren getauft, und das Taufwasser konnte durch keinerlei Umwendung zur Antike, durch keinerlei oberflächliches Heidentum fortgewaschen werden. Das Heidentum in der christlich-europäischen Welt konnte niemals ein tiefes sein, es war immer oberflächlich. Es konnte die Seele des europäischen Menschen verkomplizieren, aber es konnte keine Ganzheit schaffen. Die Seele der Renaissancemenschen war schon so kompliziert, daß sie keine guten Heiden werden konnten. Diese Zwiespältigkeit und Kompliziertheit der Renais-

sancemenschen kann man an dem künstlerischen Schaffen und an dem Schicksal der zentralen Figur des Quattrocento, an Botticelli, studieren.

Die Renaissance begann bereits im tiefen Mittelalter, und ihre ersten Grundlagen waren vollständig christlich. Die Seele des mittelalterlichen Menschen, die christliche Seele, war zum schöpferischen Gestalten erwacht. Dieses schöpferische Erwachen vollzieht sich schon im 12. und 13. Jahrhundert. Es war gekennzeichnet durch ein erquickendes Aufblühen der Heiligkeit, durch höchsten Aufschwung des geistigen Schöpfertums des Menschen. Es war begleitet vom Aufblühen der Mystik und der scholastischen Philosophie. Die mittelalterliche Renaissance schuf die Gotik und die Malerei der Primitiven. Die italienische Frührenaissance war eine christliche. Der hl. Dominicus und der hl. Franziskus, Joachim von Floris und Thomas Aquinas, Dante und Giotto – das ist bereits die richtige Renaissance, Wiedergeburt des menschlichen Geistes, des menschlichen Schöpfertums, das seine Zusammenhänge mit der Antike noch nicht verloren hat. In der Epoche der Renaissance, der mittelalterlichen und der christlichen, bestand bereits ein schöpferisches Verhältnis zur Natur, zum menschlichen Denken, zur Kunst, – zum ganzen Leben. Die Frührenaissance in Italien – das Trecento – ist die größte Epoche der europäischen Geschichte, der Punkt ihres höchsten Aufschwunges. Die schöpferischen Kräfte des Menschen, die sich damals emporrangen, waren sozusagen die Antwort auf die Offenbarung Gottes – die Offenbarung des Menschen. Dies war ein christlicher Humanismus, gezeugt vom Geiste des hl. Franziskus und Dante. Aber die großen Hoffnungen und Prophetien dieser christlichen Frührenaissance gingen nicht in Erfüllung. Vieles in ihr griff den Zeiten vor. Dem Menschen stand es noch bevor, durch eine große Spaltung und einen großen Abfall hindurchzugehen. Er mußte noch nicht nur seine Macht, sondern auch seine Ohnmacht erproben.

Das Quattrocento war in der Hauptsache eine Epoche der Spaltung. Damals fand der stürmische Zusammenprall christlicher und heidnischer Prinzipien statt und spiegelte sich im ganzen Kunstschaffen wieder. In dem schöpferischen Gestalten des Quattrocento fehlte die letzte Vollkommenheit, in ihm war das Suchen stärker als das Erreichte. Aber diese Unvollendetheit und Unvollkommenheit enthält einen besonderen Reiz. Die Spaltung des Quattrocento zeigt die Unmöglichkeit einer rein heidnischen Wiedergeburt innerhalb einer christlichen Welt. Und der Mißerfolg des Quat-

trocento selbst war ein großer. Die formalen Errungenschaften des künstlerischen Schaffens des Quinquecento, der römischen Hochrenaissance, machen den Eindruck größerer Vollkommenheit und größeren Gelingens. Aber diese formale Vollkommenheit und dieses formale Gelingen sind nur scheinklassisch. Etwas wahrhaft Klassisches hier auf Erden, ganz Vollendetes, ist in einer christlichen Welt unmöglich. Und es war kein Zufall, daß das ganze künstlerische Schaffen des Quinquecento schnell zu tötendem Akademismus und zu Verfall führte. Geistig ging im Quinquecento die Spaltung in Abfall, in ein Absterben der christlichen Seele über. Die Humanisten der Renaissance-Epoche brachen nicht endgültig mit dem Christentum, sie gingen nicht gegen die Kirche vor, doch waren sie religiös abgekühlte und gleichgültige Menschen. Sie hofften den Menschen zu entdecken, indem sie sich endgültig der diesseitigen Welt zuwandten und sich der jenseitigen Welt abwandten. Und sie verloren die Tiefe. Der von ihnen entdeckte Mensch, der Mensch der Neuzeit, war nicht tief und war gezwungen, über die Oberfläche des Lebens hinzuwandeln. Auf der Oberfläche, frei vom Zusammenhang mit der Tiefe, wird er seine schöpferischen Kräfte versuchen. Er wird vieles schaffen, wird jedoch zur Erschöpfung und zum Verlust des Glaubens an sich selbst gelangen. Es ist kein Zufall, daß die menschliche Individualität im 16. Jahrhundert durch furchtbare Verbrechen rebellierte und darin ihre Selbstbetätigung suchte. Der Humanismus hat die menschlichen Energien befreit, aber er hat den Menschen geistig nicht emporgehoben, er hat ihn geistig verheert. Das war bereits durch die Quellen des Humanismus vorausbestimmt. Der Geschichte der Neuzeit lag die Loslösung des Menschen von der geistigen Tiefe, die Loslösung des Lebens von seinem Sinn zugrunde. Es bestand eine verhängnisvolle Nichtübereinstimmung zwischen dem Werk des hl. Franziskus und Dantes und dem Werk des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Renaissance hat viel Großes geschaffen, sie hat viel Wertvolles zur Kultur der Menschheit beigetragen. Und doch ist sie mißlungen, ihre Aufgabe erwies sich als undurchführbar. Mißlungen ist die christliche Frührenaissance, mißlungen auch die heidnische Spätrenaissance. Von der Renaissance nahm die Bewegung der Geschichte der Neuzeit ihren Anfang. In der Geschichte herrscht stets eine tragische Nichtübereinstimmung zwischen der schöpferischen Aufgabe und der faktischen Verwirklichung. In der Geschichte der Neuzeit wurde durchaus nicht das verwirklicht,

wovon die ersten Humanisten und schöpferischen Menschen der Renaissance träumten. Ob sie wohl daran gedacht haben, daß die Folge ihres neuen Lebensgefühls, ihrer Loslösung von der geistigen Tiefe und dem geistigen Zentrum des Mittelalters, sowie ihres schöpferischen Beginnens das 19. Jahrhundert mit seinen Maschinen, mit seinem Materialismus und Positivismus, seinem Sozialismus und Anarchismus, seiner Erschöpfung der geistigen schöpferischen Energie sein würde? Lionardo, vielleicht der größte Künstler der Welt, – ist schuldig an der Mechanisierung und Materialisierung unseres Lebens, an seiner Entseelung, am Verlust seines höchsten Sinnes. Er selbst wußte nicht, was er vorbereitete. Die Renaissance mußte kraft ihrer geistigen Grundlagen in ihren Folgen sich selbst untergraben. Die Renaissance befreite die schöpferischen Kräfte des Menschen und brachte den schöpferischen Aufschwung des Menschen zum Ausdruck. Darin bestand ihre gerechte Sache. Aber sie entfremdete auch den Menschen von den geistigen Quellen des Lebens, sie leugnete den geistigen Menschen, der ja allein Schöpfer sein kann, und setzte ausschließlich den natürlichen Menschen, den Sklaven der Notwendigkeit in seine Rechte ein. Der Triumph des natürlichen Menschen über den geistigen in der Geschichte der Neuzeit mußte zum Versiegen der schöpferischen Kräfte, zum Ende der Renaissance, zur Selbstvernichtung des Humanismus führen.

Die Renaissance war der große Anfang des Suchens der sich in freiem Spiel entfaltenden Menschenkräfte. Der Mensch meinte, das ganze Leben könne ein Werk seiner Kunst sein. Der Mensch wandte sich jener selben Natur zu, die er im Mittelalter als zum Bösen gehörend empfunden hatte. In der Natur suchte er die Quellen des Lebens und des schöpferischen Gestaltens. Und zu Beginn seiner Hinwendung zur Natur empfand er diese als von neuem Leben und von Geist erfüllt. Der Bannfluch war von der Natur genommen. Man hörte auf, sich vor ihren Dämonen zu fürchten, vor denen der Mensch des Mittelalters solche Angst gehabt hatte. Ohne es selbst zu merken, trat der neue Mensch in den Kreislauf des Naturlebens ein. Aber er vereinigte sich nicht innerlich mit der Natur. Er ordnete sich geistig ihrer Materialität unter, blieb jedoch von ihrer Seele getrennt. Die Renaissance barg in sich den Samen des Todes, weil ihr der vernichtende Widerspruch des Humanismus zugrunde lag, der den Menschen emporhob, ihm übermäßige Kräfte zuschrieb, zugleich aber in ihm

ein beschränktes und abhängiges Wesen erblickte, das keine geistige Freiheit kennt. Der Humanismus, der den Menschen emporhob, nahm ihm seine Gottähnlichkeit und verknechtete ihn der natürlichen Notwendigkeit. Die auf dem Humanismus beruhende Renaissance entdeckte die schöpferischen Kräfte des Menschen als eines natürlichen, aber nicht geistigen Wesens. Der natürliche Mensch jedoch, der vom geistigen Menschen losgerissen ist, besitzt keine unversiegbare Quelle schöpferischer Kräfte, er muß sich erschöpfen und auf die Oberfläche des Lebens emporgeschwemmt werden. Dies nun kam in den letzten Früchten der Geschichte der Neuzeit zum Ausdruck, die zum Ende der Renaissance, zur Selbstnegierung des Humanismus, zur Leere des oberflächlichen, seines Zentrums verlustigen Lebens und zum Versiegen des schöpferischen Gestaltens führte. Das freie Spiel der menschlichen Kräfte konnte nicht endlos fortdauern. Und im 19. Jahrhundert nimmt dieses schöpferische Spiel ein Ende, man fühlt bereits nicht mehr den Überfluß, man empfindet die Kärglichkeit, die Last und Qual des Lebens nimmt zu. Der grundlegende Widerspruch des Humanismus vertieft sich und wird in der ganzen Ausdehnung der Geschichte der Neuzeit offenbar. Er führt zum Umschlagen des Humanismus in sein Gegenteil. Der Humanismus L. Feuerbachs und A. Comtes – der Propheten der Menschheitsreligion – hat mit dem Humanismus der Renaissance-Epoche nur noch wenig gemein. Er geht weiter, vertieft den Grundwiderspruch des Humanismus, aber ihm fehlt bereits der schöpferische Überfluß an Kräften, in ihm macht sich bereits die Annäherung der inneren Katastrophe bemerkbar. Das Mittelalter hat die schöpferischen Kräfte des Menschen erhalten und ihr üppiges Aufblühen in der Renaissance vorbereitet. Der Mensch trat mit der mittelalterlichen Erfahrung, mit der mittelalterlichen Vorbereitung in die Renaissance ein. Und alles wahrhaft Große in der Renaissance stand im Zusammenhang mit dem christlichen Mittelalter. Heute tritt der Mensch mit der Erfahrung der Geschichte der Neuzeit und mit ihrer Vorbereitung in eine unbekannte Zukunft ein. Und er tritt ein in diese Epoche nicht voll schöpferischer Kräfte, wie in der Renaissance-Epoche, sondern erschöpft, entkräftet, des Glaubens verlustig, verheert. Hierüber sollte man tief nachdenken.

* * *

Der Humanismus trat zum ersten Mal, am schöpferischsten und am üppigsten in der Renaissance in Erscheinung. Und alles Schöpferische in der humanistischen Geschichtsepoche geht vom Geist der Renaissance aus, kann renaissancehaft genannt werden. Bei dieser seiner ersten Erscheinungsform wandte sich der Humanismus den ewigen Quellen des menschlichen Schöpfertums, der Antike, zu. Heutzutage aber können wir nicht mehr meinen, daß das schöpferische Zutagetreten des Humanismus in der Renaissance durch Hinwendung zum Heidentum, durch einen heidnischen Rückschlag innerhalb der christlichen Welt stattgefunden habe. Das wäre ein oberflächlicher und trügerischer Standpunkt. Der Humanismus zehrte zwar von der Antike, aber er war eine neue Erscheinung, eine Erscheinung der neuen, nicht aber der alten Geschichte. Die schöpferische Aktivität des Menschen lag bereits dem Katholizismus zugrunde. Und die ganze große europäische Kultur, vor allem die lateinische, war im Grunde genommen christliche, katholische Kultur. Sie wurzelt im christlichen Kult. Schon der Katholizismus selbst war vom Geist der Antike gesättigt und hatte die antike Kultur in veränderter Gestalt in sich aufgenommen. Das ganze Mittelalter hindurch war die antike Kultur im Katholizismus lebendig und wurde von diesem in die Neuzeit hinübergenommen. Nur darum erwies sich die Renaissance in der Neuzeit als möglich. Auch die Renaissance war, ebenso wie die Reformation, nicht gegen den Katholizismus gerichtet. Der Katholizismus barg ungeheure menschliche Aktivität in sich, sie kam im Papismus selbst, in der Weltherrschaft der katholischen Kirche, in der Schaffung einer großen mittelalterlichen Kultur zum Ausdruck. Hierin unterschied sich der Katholizismus stets von der okzidentalen Orthodoxie. Der Katholizismus geleitete nicht nur den Menschen in den Himmel, sondern er schuf auch auf Erden Schönheit und Herrlichkeit. Darin besteht das große Geheimnis des Katholizismus: das Hinstreben zum Himmel und zum ewigen Leben schafft Schönheit und Macht im zeitlichen irdischen Leben. Der Asketismus der mittelalterlichen katholischen Welt war eine gute Vorbereitung auf das schöpferische Gestalten, er erhielt und konzentrierte die schöpferischen Kräfte des Menschen. Die mittelalterliche Askese war für den Menschen eine große Schule, sie verlieh ihm große Geistesstählung. Und der europäische Mensch der Geschichte der Neuzeit lebte von dem, was er in dieser Schule geistig sich aneignete, er verdankt

alles dem Christentum. Irgendeine neue geistige Schulung, die den Geist gestählt und diszipliniert hätte, vermochte und verstand der europäische Mensch nicht zu erwerben. Er hat seine Kräfte verbraucht, hat sich selbst vergeudet und erschöpft. Und wenn er dabei geistig am Leben geblieben ist, so doch ausschließlich dank den christlichen Grundlagen seiner Seele. Das Christentum lebte auch noch in seiner säkularisierten Form in ihm fort und verhinderte seine vollständige Zersetzung.

Der Humanismus stand am Anfang seines Auftretens noch dem Christentum nahe, er zehrte aus zwei Quellen: aus der Antike und aus dem Christentum. Und er war fruchtbar und schön in seinen Resultaten in dem Maße, als er dem Christentum nahe war. Als der Humanismus sich von der geistigen Tiefe losriß und an die Oberfläche zu kommen begann, fing er an zu entarten. Der Humanismus bejaht nicht von vornherein den Menschen ohne Gott und gegen Gott. Der Humanismus des Picco della Mirandola und vieler Theosophen der Renaissance-Epoche war nicht solcher Art. Aber im Humanismus lag bereits der Keim des Abfalls von Gott, und aus ihm entfaltete sich jener Humanismus der Geschichte der Neuzeit, der heute seine letzten Früchte – die Verneinung des Menschen – trägt. Nur jener Humanismus, der schon im Christentum im Keime enthalten war und dessen noch nicht endgültig offenbar gewordene Offenbarung bildet, bejaht den Menschen und schafft Schönheit. Nur er ist mit der Antike verknüpft. Der Humanismus, der mit dem Christentum gebrochen hat, bricht letzten Endes auch mit dem Geist der Antike und vernichtet den Menschen doppelt, indem er seine antiken und christlichen Grundlagen untergräbt. Dies wird man an den letzten Früchten des Humanismus sehen. Die heilige Überlieferung der Kultur ist durch tausend Fäden mit der heiligen Überlieferung der christlichen Kirche verknüpft, und der vollständige Bruch mit dieser Überlieferung führt zum Verfall der Kultur, zum Sinken ihrer Qualität. Die Erschöpfung der Renaissance in der Geschichte der Neuzeit und das Nachlassen ihrer schöpferischen Energie war ein Abrücken sowohl vom Christentum als auch von der Antike. Und jene Teilrenaissancen, welche die Geschichte der Neuzeit kennt, waren eine Rückkehr sowohl zum Christentum als auch zur Antike. Der neue europäische Mensch lebt den antiken oder mittelalterlichen Grundsätzen, oder er erschöpft sich, verödet und sinkt. Die Spaltung der Renaissance, der innere Bruch, den der Renaissance-Mensch durchmachte, wird zum Thema der Geschichte der Neuzeit. *In*

ihr entfaltet sich die selbstvernichtende Dialektik des Humanismus – die Bejahung des Menschen ohne Gott und gegen Gott, die Verneinung des Ebenbildes Gottes im Menschen führt zur Verneinung und Vernichtung des Menschen, die Bejahung des Heidentums gegen das Christentum führt zur Verneinung und Vernichtung der Antike. Das Ideal-Bild des Menschen, das Ideal-Bild seiner Seele und seines Körpers ist von der Antike und dem Christentum geschaffen. Der Humanismus der Geschichte der Neuzeit, der mit dem Christentum bricht, rückt auch von den antiken Grundlagen des Ideal-Bildes des Menschen ab und macht es schwankend. Die Reformation war eine andere Äußerung dieses Prozesses der Geschichte der Neuzeit, der die Renaissance geschaffen hat; sie ist ebenfalls durch eine humanistische Bewegung erzeugt, nämlich durch die Empörung des Menschen der Geschichte der Neuzeit. Aber die Reformation wurde durch ein anderes Rassentemperament als die Renaissance vollbracht, durch das Temperament der germanischen Rasse, dieser nordischen, sonnenfernen, plastisch-künstlerischer Begabung entbehrenden Rasse, die jedoch eine eigenartige geistige Tiefe besitzt. Das Wehen einer neuen Geistigkeit wurde von der germanischen Rasse in die europäische Kultur hineingetragen. Die Renaissance war nicht Empörung und Protest, sie war Schöpfertum. Hierin besteht die Schönheit der Renaissance, hierin besteht ihre ewige Bedeutung. Die Reformation aber war mehr Empörung und Protest als religiöses Schöpfertum, sie war gerichtet gegen die Kontinuität der religiösen Überlieferung. Schöpferisch war die deutsche Mystik, diese große geistige Erscheinung, nicht aber die Reformation, die sich in religiöser Hinsicht als unfruchtbar erwies. Ursprünglich enthielt die Reformation viel Katholisches, sie war eine Erscheinung innerhalb des Katholizismus. Luther war ein rebellischer katholischer Mönch, in ihm brodelte katholisches Blut. Und alles Tiefe und alles wahrhaft Religiöse in der Reformation war verknüpft mit der ewigen Wahrheit des Christentums, war Sehnsucht nach Reinigung, Erneuerung und Wiedergeburt des Katholizismus selbst. An Luther war ein Moment, nur ein einziges Moment von großer Wahrheit. Aufrichtig war seine Sehnsucht nach geistiger Freiheit. Aber in seinem Verneinen geriet er vom rechten Wege ab. Das Rebellieren und das Protestantentum der Reformation erzeugte jenen Prozeß der neueren Geschichte, der zur „Aufklärung", zum Rationalismus, zur Revolution, zum neuesten Positivismus, Sozialismus und

Anarchismus führte. Die „Aufklärung" des 18. Jahrhunderts war eine weitere Abzweigung der Renaissance, war eine Äußerung des Geistes der humanistischen Selbstbejahung. Aber in der „Aufklärung" versiegt der schöpferische Geist, in ihr versiegt die Renaissance. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts ist eine Erscheinung, die sich tief von der schöpferischen Epoche der Renaissance unterscheidet, jedoch genetisch mit ihr verknüpft ist. Die „Aufklärung" ist die innere Sühne der Renaissance, die Abrechnung für die Sünden der humanistischen Selbstbejahung, die Sünden des Verrats an den göttlichen Ursprüngen des Menschen. So war die Bologneser Schule die innere Sühne Michelangelos und Raphaels, ein Absterben des Geistes, der im 16. Jahrhundert die Oberhand hatte. Auf diesen Wegen versiegt der schöpferische Geist. War doch Savonarola eine Warnung vor den falschen Wegen der Renaissance. Die Renaissance hatte sich schöpferisch verausgabt, sie hatte die Quellen, aus denen sie zehrte, verloren, jedoch eine stürmische historische Bewegung erzeugt, in der es kein so großes Schöpfertum mehr geben wird. Die französische Revolution, der Positivismus und Sozialismus des 19. Jahrhunderts – das alles sind sowohl Folgen des Humanismus der Renaissance-Epoche als auch ein Versiegen des schöpferischen Geistes der Renaissance. Das alles ist der Gestaltwandel des Humanismus.

* * *

Zur Zeit der Renaissance hatte sich ein Überschuß schöpferischer Menschenkräfte angesammelt. Er zeitigte eine üppige Blüte und wurde dann im Laufe der ganzen Geschichte der Neuzeit verausgabt. Diesen schöpferischen Überfluß verdankte der Mensch dem mittelalterlichen Asketismus. Die Kräfte des Menschen waren erhalten geblieben. Aber der Mensch der Geschichte der Neuzeit erwies sich undankbar gegen jenen Geist, der seine Kräfte bewacht hatte. In der neueren Geschichte wurde der schöpferische Überfluß verbraucht und wurden die Kräfte des Menschen verausgabt. Dem europäischen Menschen der Geschichte der Neuzeit ward es beschieden, alle humanistischen Illusionen endgültig zu überwinden, um auf dem Gipfel der historischen Epoche zur Selbstvernichtung, zur Erschütterung der Grundlagen der Menschenwürde zu gelangen. Das alles veranlaßt uns zu denken, daß der irdische historische Weg der Menschheit nur eine Prüfung des menschlichen Geistes, nur eine

Vorbereitung auf ein anderes Leben sei. Alle Verwirklichungen der Geschichte sind große Mißerfolge. Mißlungen ist die Renaissance, mißlungen die Reformation, mißlungen die Aufklärung, mißlungen die auf der Aufklärung beruhenden Revolutionen und zerschlagen deren Illusionen, mißlingen wird auch der die Welt durchdringende Sozialismus. Im historischen Leben der Menschheit wird nie das realisiert, was der Mensch sich zum Ziel setzte. Doch werden große Werte geschaffen, die der Mensch sich gar nicht bewußt zum Ziel setzt. Die Renaissance ist mißlungen, sie erreichte nicht die Vollkommenheit, die Vollendung in irdischer Schönheit und irdischer Freude durch Wiedergeburt der Antike. Aber sie hat große Werte geschaffen, und ihre Mißerfolge tragen das Siegel unsterblicher Schönheit. Solcher Art sind die Mißerfolge des gespaltenen Quattrocento. Von der Renaissance nahm die Geschichte der Neuzeit ihren Anfang. Aber auch die Reformation, die Aufklärung, die französische Revolution, der Positivismus des 19. Jahrhunderts, der Sozialismus und Anarchismus – das alles war bereits Zersetzung der Renaissance, Zutagetreten innerer Widersprüche des Humanismus und allmähliches Nachlassen der schöpferischen Kräfte des Menschen. Je weiter der europäische Mensch sich von der Renaissance entfernte, desto mehr versiegten seine schöpferischen Kräfte. Seine größten Aufschwünge waren verknüpft mit der Rückkehr zum Mittelalter, zu den christlichen Quellen, wie z. B. am Anfang des 19. Jahrhunderts in der romantischen Bewegung und am Ende des 19. Jahrhunderts in der neuromantischen und symbolistischen. Es liegen triftige Gründe für die Annahme vor, daß nur durch eine neue religiös asketische Epoche die schöpferischen Kräfte des Menschen eine Wiedergeburt erleben können und die Menschenwürde wiederhergestellt werden kann. Nur eine solche Epoche, die zu den geistigen Quellen des Menschen zurückkehrt, kann die Kräfte des Menschen konzentrieren und die Zermalmung seines Bildes verhindern. Dahin muß der Mensch auf dem Gipfel seiner neueren Geschichte gelangen, wobei er von neuem von allen Seiten der Gefahr ausgesetzt ist, von den Dämonen zermalmt zu werden. Nach der Erschöpfung und Verausgabung der geistigen Kräfte des Menschen, nach den Irrwegen durch die Wüsten des Seins, nach der Erschütterung des Menschenbildes, kann man zu keiner neuen Renaissance gelangen. Wenn man schon eine Analogie ziehen will, so nähern wir uns nicht der Renaissance, sondern dem dunklen Anfang des Mittelalters und

werden sowohl eine neue zivilisierte Barbarei, als auch eine neue religiös-asketische Disziplin durchmachen müssen, ehe die Morgenröte einer neuen, noch unbekannten Renaissance aufdämmert. Aber im historischen Leben ist bereits alles so verbraucht, daß wir uns fragen, ob die von neuem erwachten schöpferischen Kräfte des Menschen nicht auf eine andere Welt gerichtet sein werden. Die Kräfte des natürlichen Menschen sind beschränkt. Der Eigendünkel des natürlichen Menschen führt ihn zum Fall, denn er sagt sich von den Quellen des Lebens los. Der vom geistigen Menschen losgelöste natürliche Mensch schafft sich ein illusorisches Leben, er ist gebannt von illusorischen Gütern. Es muß als Lebensgesetz anerkannt werden, daß der Mensch in diesem beschränkten und relativen irdischen Leben nur dann Schönes und Wertvolles schafft, wenn er an ein anderes Leben glaubt – an ein unbegrenztes, absolutes, unsterbliches Leben. Die ausschließliche Hinwendung zu diesem begrenzten und den Tod in sich tragenden Leben untergräbt letzten Endes die schöpferische Energie des Menschen, sie führt zur Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit, sie macht den Menschen hohl und oberflächlich. Wahrer Schöpfer kann nur der geistige Mensch sein, der im unendlichen und unsterblichen Leben wurzelt. Aber der Humanismus hat den geistigen Menschen abgelehnt, er hat die Ewigkeit an die Zeit verraten und den natürlichen Menschen an die beschränkte Oberfläche der Erde gebunden. Und so wurde dieser natürliche Mensch, der eine allzuhohe Meinung von sich hatte, wehrlos gegen die ihn von allen Seiten umringenden Naturgewalten und Naturgeister. Das geistige Antlitz des Menschen kann nicht durch die Kräfte des natürlichen Menschen beschützt werden. Es setzt den geistigen Menschen voraus. Ohne religiös-asketische, einschränkende, distanzierende, das Niedere dem Höheren unterordnende Momente ist das Sein der Persönlichkeit undenkbar. Aber die Geschichte der Neuzeit war aufgebaut auf der Illusion, daß ein Aufblühen der Persönlichkeit ohne diese religiös-asketischen Momente möglich sei. Die neuere Geschichte, die von der Renaissance ihren Ausgang nahm, entfaltete den Individualismus. Aber der Individualismus erwies sich als Verderben der menschlichen Individualität, als Vernichtung der Persönlichkeit. Und so machen wir das qualvolle Ende des jeglicher geistigen Grundlage beraubten Individualismus durch. Der Individualismus hat die menschliche Individualität verwüstet, er hat die Persönlichkeit ihrer Form und ihres Inhaltes beraubt, hat sie zer-

malmt. Das ist nun einmal Lebensgesetz: Die menschliche Individualität ist stark, blühend und gehaltvoll, solange sie überpersönliche und übermenschliche Realitäten und Werte anerkennt und sich diesen unterordnet; die menschliche Individualität ist geschwächt, verwüstet und sie verblüht, sobald sie diese nicht anerkennt. Der Individualismus macht die ganze Willenseinstellung der menschlichen Individualität gegenstandslos, auf nichts gerichtet, ziellos. Und bis zu dieser Inhaltslosigkeit hat den Menschen der Pseudohumanismus gebracht; er hat die Seele des Menschen in eine Wüste verwandelt. Aber im Humanismus war die große Aufgabe, das große Thema vom Menschen gestellt worden. Durch die tragische Dialektik der Geschichte der Neuzeit wird dieses Thema offenbar. Und so kann die Erscheinung des Humanismus selbst nicht als reiner Verlust, nicht als reines Übel betrachtet werden. Das wäre ein statischer Standpunkt. Das humanistische Experiment hat auch eine positive Bedeutung. Der Mensch mußte es in seinem Schicksal durchmachen. Der Mensch mußte durch die Freiheit hindurchgehen und Gott in der Freiheit annehmen. Darin besteht der Sinn des Humanismus.

* * *

Jener Gestaltwandel des Humanismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts stattfindet, stellt ein endgültiges Verlöschen der Renaissance, eine endgültige Verausgabung ihrer schöpferischen Kräfte dar. Das freie und sprudelnde Spiel überschüssiger Menschenkräfte geht seinem Ende entgegen. Vom Geist der Renaissance ist auch nicht mehr eine Spur vorhanden. Alles geistig Bedeutende und Schöpferische ist am Ende des 19. und 20. Jahrhunderts den religiös-christlichen Quellen des Menschen zugewandt. Die heidnischen Strömungen dieser Periode sind oberflächlich, und es wäre vergebene Mühe, in ihnen den Geist der Antike zu suchen. Der überkultivierte Mensch macht nicht eine Renaissance, sondern eine Dekadence durch. Die Dekadence ist eine der Formen des Endes der Renaissance. Den Gipfel der Kultur der neueren Geschichte erklomm der Mensch erschöpft und zerschlagen, gebeugt unter der Last der allzu komplizierten, vom religiösen Zentrum losgelösten Geschichte. Der Mensch vermag die Einsamkeit nicht zu vertragen, in die ihn die humanistische Geschichtsepoche geworfen hat, – er gerät durch diese Einsamkeit in Zersetzung,

er erdenkt sich einen Ersatz und Surrogate geistiger Gemeinschaft und geistigen Zusammenhanges, er schafft sich Pseudokirchen. Der extreme Soziologismus des Weltempfindens und Weltbewußtseins ist nichts als die Kehrseite tiefer Isolierung, tiefer Einsamkeit des Menschen. Innerlich voneinander getrennte Atome versuchen sich äußerlich miteinander zu vereinigen. Der extreme Soziologismus ist seinem philosophischen Sinn nach nur die Kehrseite des extremen Individualismus, die Atomisierung der menschlichen Gesellschaft. Die in der Renaissance-Epoche emporstrebende menschliche Individualität lebte noch in organischen geistigen Ganzheiten und nährte sich von ihnen, sie stellte kein losgelöstes Atom dar. Sie spielte und gestaltete frei, indem sie noch eine geistige Grundlage besaß. Sie hatte sich noch nicht so sehr der Sozialität hingegeben, um sich selbst vor Einsamkeit, vor geistigem und materiellem Hunger zu retten. Die zur Religion gemachte Sozialität ist das zweifellose Ende der Renaissance, sie ist die Erschöpfung der menschlichen Individualität, die sich in der Renaissance-Epoche emporgerungen hatte. Der extreme Individualismus und der extreme Sozialismus sind zwei Endformen der Renaissance. Sowohl in der einen als auch in der anderen wird die menschliche Individualität gelockert, in ihnen verblaßt das Ideal-Bild des Menschen. Der von den göttlichen Grundlagen des Lebens, von der geistigen Konkretheit losgelöste abstrakte Humanismus muß zur Vernichtung des Menschen, zur Vernichtung des menschlichen Idealbildes führen. Das menschliche Antlitz ist wie jede wahre Realität nur in geistiger Konkretheit, nur in einem Verwachsensein gegeben, in der die göttliche Einheit die ganze menschliche Vielfältigkeit in sich aufnimmt, und es schwindet in der Abstraktheit, in der Losgelöstheit. Der humanistische Prozeß der Geschichte der Neuzeit ist der Übergang des Menschen von der geistigen Konkretheit, in der alles organisch verwachsen ist, zur abstrakten Zerrissenheit, in welcher der Mensch sich in ein isoliertes Atom verwandelt. In dieser Flucht von der Konkretheit zur Abstraktheit hoffte der Mensch der Geschichte der Neuzeit seine Befreiung zu finden, seine Individualität zu festigen, schöpferische Energie zu erlangen. Der Mensch wollte sich befreien, wollte sich von jener Gnade Gottes abwenden, die das Idealbild des Menschen wiederhergestellt hatte und es geistig nährte. Der Humanismus ist die Negation der Gnade, ist Losgelöstheit von der Gnade. Doch ist nur das Leben in der Gnade konkret, das Leben außerhalb der Gnade

ist ein abstraktes Leben. Auf dieser Grundlage entstehen alle Illusionen des Humanismus. Das, was dem Menschen als Befreiung, als Erlangung von Individualität und schöpferischer Energie erscheint, ist die Verknechtung seines geistigen Wesens an den natürlichen Kreislauf, ist der Zerfall der Persönlichkeit. Das macht sich endgültig bemerkbar auf dem Gipfel des humanistischen Prozesses der Geschichte der Neuzeit. Der Humanismus nahm den Menschen nicht konkret, nicht in seinen geistigen Zusammenhängen und Verwachsenheiten, sondern abstrakt, als ein sich selbst genügendes Atom der Natur. Dieser Weg trat in der Renaissance-Epoche nicht sofort deutlich zutage. Aber er wurde im Verlauf der neueren Geschichte immer klarer und klarer. Dieser Weg mußte unvermeidlich zum extremen Individualismus und extremen Sozialismus als den zwei Formen der Atomisierung, des abstrakten Zerfalls der Gesellschaft und der Persönlichkeit führen.

Zwei Geistesherrscher der neuen Epoche – Fr. Nietzsche und K. Marx – haben mit genialem Scharfsinn zwei Formen der Selbstverneinung und Selbstvernichtung des Humanismus gezeigt. Bei Nietzsche verneint und vernichtet sich der Humanismus in individualistischer Form, bei Marx in kollektivistischer. Der abstrakte Individualismus und der abstrakte Kollektivismus sind erzeugt durch ein und dieselbe Ursache – durch das Abtrünnigwerden des Menschen von den göttlichen Grundlagen des Lebens, durch seinen Abfall von der Konkretheit. Nietzsche ist ein Kind des Humanismus der Geschichte der Neuzeit und dessen Opfer; er büßt für dessen Sünden. Im Lebensschicksal Nietzsches schlägt der Humanismus in sein Gegenteil um. Nietzsche empfindet den Menschen als Gelächter und schmerzliche Scham, er lechzt nach der Überwindung des Menschen, sein Wille ist auf den Übermenschen gerichtet. Nietzsches Moral erkennt den Wert der menschlichen Persönlichkeit nicht an, sie bricht mit der Humanität, sie predigt Grausamkeit gegen den Menschen, im Namen übermenschlicher Ziele, im Namen des Fernen und der Ferne, im Namen der Höhe. Der Übermensch tritt bei Nietzsche an Stelle des verlorenen Gottes. Er kann und will nicht beim Menschlichen, Nurmenschlichen bleiben. Im übermenschlichen Individualismus Nietzsches geht das Idealbild des Menschen zugrunde. Zugrunde geht das Idealbild des Menschen auch in dem übermenschlichen Kollektivismus Marx'. Marx ist geistig aus der humanistischen Religion Feuerbachs hervorgegangen. Aber auch in ihm

schlägt der Humanismus, jedoch auf eine andere Weise, in sein Gegenteil um, er verwandelt sich in Antihumanismus. Marx empfindet die menschliche Individualität als einen Bestandteil der alten bürgerlichen Welt, er fordert ihre Überwindung im Kollektivismus. Marx' Moral erkennt den Wert der menschlichen Persönlichkeit nicht an, – er bricht mit der Humanität und predigt die Grausamkeit gegen den Menschen im Namen des Kollektivs, im Namen des kommenden sozialistischen Zukunftsstaats. Das Kollektiv tritt bei Marx an Stelle des verlorenen Gottes. Er will und kann ebenfalls nicht beim Menschlichen, beim Humanen bleiben. Marx' Kollektivismus enthält in der Tat etwas Unmenschliches und Gegenmenschliches, in ihm verschwindet die menschliche Persönlichkeit, in ihm verblaßt das menschliche Idealbild. Marx' Kollektivismus erkennt die menschliche Individualität mit ihrem unendlichen Innenleben nicht an, die noch vor kurzem von dem Humanismus Herders und Goethes anerkannt und gepriesen wurde. Marx ist ein ebenso legitimes Kind der Geschichte der Neuzeit wie Nietzsche. Sowohl in dem einen als auch in dem anderen vollzieht sich das Ende der Renaissance, jedoch in verschiedener Weise. Nietzsche war der Renaissance zugewandt, er wollte mit dem schöpferischen Schwung der Renaissance leben, aber er war bereits zur neuen Dimension übergegangen, in der es keine Rückkehr zu den Grundlagen der historischen Renaissance mehr gibt. Marx war der Renaissance, als einer „bourgeoisen" Welt, endgültig abgewandt und lechzte nach einem neuen Reich, in welchem schöpferischer Überfluß nicht mehr möglich sein wird. Weder das Werk Nietzsches, noch das Werk Marx' war ein Triumph des Menschen, sie waren nur eine Entlarvung der humanistischen Illusionen. Nach ihnen ist der schönselige Humanismus unmöglich, unmöglich auch die pathetische Begeisterung für humanistische Ideen, unmöglich der naive Glauben an die Humanität. Ebenso wird der Mensch auch bei Max Stirner verneint, der dem Humanismus schwere Schläge versetzt. Das menschliche Mittelreich, das Reich der sich selbst genügenden Humanität, zersetzt sich und wird überwunden; die Enden und Schranken treten zutage, die Grenzen des Menschen werden überschritten. Auf dem Menschlichen allein kann man sich nicht halten. Zugleich hiermit endet auch die Renaissance, die ein schöpferisches Spiel der Kräfte des menschlichen Mittelreiches war, die den Anspruch erhob, ein vollkommenes, freudiges und schönes Leben in einem humanistischen

Reich zu schaffen. Dieses humanistische Reich ist von der Geschichte der Neuzeit zersetzt worden. Die Ausdehnung und Erweiterung des humanistischen Reiches, seine Demokratisierung, ist eine für seine Existenz verhängnisvolle Tatsache. Der schöpferische Humanismus kann nur in einem kleinen, auserwählten Teil der menschlichen Gesellschaft bestehen. So war es auch in der Epoche der Renaissance. Aufklärung und Revolution vollzogen im humanistischen Reich einen Nivellierungsprozeß und bereiteten seine innere Zersetzung vor. Die Renaissance beruhte auf Ungleichheit und war nur dank der Ungleichheit möglich. Die Sehnsucht nach Gleichheit, welche die heutige Menschheit erfaßt hat, ist das Ende der Renaissance. Das ist die Entropie des sozialen Lebens.

(Schluß folgt.)

JOSEPH WITTIG

SUPER AQUAS

Als ich heute früh durch die Gänge und Gelasse der alten Meersburg schritt und das Arbeitszimmer und das Sterbegemach der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff betreten durfte, überflutete mich das wundersame Licht, das der hellgrüne Bodensee von der Morgensonne empfängt und in das Turmgemäuer wirft. Es ist dieses Licht einmal verwandelt worden in Wort und Geist, und so verwandelt strömte es in den Dichtungen Annettes durch alle Länder meiner Heimat, bis es in mein Gymnasiastenstüblein auf der Breslauer Laurentiusgasse kam und meine Seele vergoldete. Ich spürte auch heute seine Kraft und Lust und Bewegung zur Verwandlung und zur Zeugung. Es hat alle Kreatur die Sehnsucht, daß über ihr werde Wort und Geist. Ich brauche nicht zu wissen, wie Wort und Geist über ihr entsteht und ob das Mysterium der Nähe von Kreatur und Geist, von den Wellen des Bodensees und einem späten Verslein Annettes mit dem Wort Verwandlung oder dem Wort Zeugung oder einem anderen Wunderworte unserer Sprache zum Reden gebracht werden kann; ich war schon aller Freude voll, als das herrliche Wasser meinen Geist umwarb. Daß hier etwas vor sich ging und geschah, daß etwas war, des war ich schon aller Freuden voll.

Ich wußte aber sogleich, daß mir erst wenige Wochen vorher etwas Gleiches widerfahren war und daß ich es schon damals gern gesagt hätte. Ich stand im Lutherzimmer der Wartburg und schaute über die wogenden Wipfel der weiten Wälder. Da geschah mir etwas, das ich nicht anders sagen konnte als mit den Worten: „Es war kein Zufall, daß das Werk der lutherischen Bibelübersetzung hier zustandekam."

Hier in Meersburg ist es der weite See, auf der Wartburg war es der weite Wald – ich brauche offenbar tausend Wasserwogen und tausend rauschende Wipfel, ganze Chöre geschaffener Dinge und die tausendfältig einheitliche Geste ihrer Bewegung zum Wachwerden und Aufhorchen. Es macht mir aber keinen Kummer, daß ich Geistiges so schwer erkenne und daß erst tausend Wellen an meinen Strand schlagen, tausend Wipfel auf und nieder wogen müssen, ehe mir ein Wort erwacht. Einer Wasserflut, die das ganze Erdreich bedeckte, bedurfte der heilige Sager und Sänger, der von der Erschaffung der Welt sang, der „Verfasser der Genesis", ehe denn er sagen konnte: „Und der Geist Gottes"

Dann freilich sprach er es ganz deutlich aus: „Und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern". Und er hat sich nicht geschämt, sondern hat es mit diesem Worte offen bekannt, daß große Wasserfluten notwendig waren, ehe er den Geist Gottes nennen konnte. Und er nennt den Geist Gottes nicht allein, sondern nennt ihn zugleich mit den Wassern. Wer von da an weiterliest in den heiligen Büchern, der merkt, wie aus der ersten Erkenntnis des Geistes aus den Wassern ein Wachstum von Erkenntnis zu Erkenntnis entsproß, eine Schule ohne Ende, ein immer liebreicheres Aufhorchen und immer freudigeres Empfangen. Da waren nicht mehr tausend Wasserwogen notwendig, da genügte der sanfte Flug einer Taube, da genügte ein Hauch. Aber die Wasser wurden nicht vergessen: Noch Johannes, der „letzte Evangelist", hörte den Logos des ewigen Gottes, seinen geliebten Meister, sagen: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, der kann das Leben nicht in sich haben". Und von ihm lernte es die große Kirche, die dieses Geheimnis vom Wasser und vom heiligen Geiste weitertragen und verkündigen wird bis an das Ende der Zeiten.

Nun ist freilich die weltliche Schule – ich meine die Schule von der Welt aus – dazwischen gekommen und hat Wasser und Geist von einander geschieden, so als ob das Wasser auch ohne Geist und der Geist ohne das Wasser sein könnte. Und ihre Jünger haben es auch erreicht, daß ihre Gewässer ohne Geist und ihr Geist ohne die Gewässer bestehen. Denn nicht nur Gott schafft seinen Himmel und seine Erde, sondern es schafft auch ein jeglicher Menschengeist seine Welt, und wie sie geschaffen ist, so steht sie da. Es gibt also Welten, in denen das Wasser und der Geist nichts miteinander zu tun haben. Aber in der Schöpfung Gottes muß der Geist über den Gewässern schweben, müssen auch die Gewässer den Geist Gottes haben, vielleicht nicht stärker als andere Kreaturen, aber doch so, daß er über den Gewässern erstmalig und am stärksten erkannt wird.

Nicht nur, um einen Einwand oder einen Spott vorwegzunehmen, sondern vielmehr, um einen Bileam prophezeien zu lassen, erinnere ich an die oft bespöttelten Aufsatzthemata meiner Schulzeit, die etwa so lauteten: „Inwiefern gleicht das Leben, oder die Seele, oder die Geschichte der Menschen, dem Wasser?" Wenn der Schüler über dieses Thema nachdenken und schreiben muß, ist er ganz nahe an einem Mysterium seines Geistes; er könnte Meister werden zur selbigen Stunde; er könnte den

Geist über den Wassern schweben sehen; – aber nein, es wird ein mit Recht bespöttelter Versuch, eine Geistesübung ohne Geist, eine Trivialität, weil in der Welt der Schule ein breiter Strom von Menschenklugheit den Geist vom Wasser trennt, so daß nur armselige Vergleichungen zustande kommen, nicht aber das große Wissen um das Wasser und den heiligen Geist, aus denen der Mensch zum ewigen Leben geboren wird. So geschult, empfängt die Menschheit an den strömenden Wassern nur noch poetische Einfälle, nicht aber mehr geistiges Leben. Was die Kirche von jenem großen Wissen noch bewahrt und tut, das entwertet und verohnmächtigt die also geschulte Menschheit, indem sie es aus der ewig tiefen Wirklichkeit an den Strand des Symbolhaften wirft, wo es sein *ΙΧΘΥΣ*-Leben verliert, – wo es stirbt; und selbst die Gläubigen vergessen allzuleicht, daß das Sakrament des Wassers nicht nur ein sichtbares Symbol unsichtbaren Lebensvorgangs, sondern ein sichtbares *und* wirksames, ein Wirklichkeit schaffendes Symbol ist.

Als ich noch in der Knabenschule auf der Rosenstraße in Breslau Religionsunterricht gab und bei der Lehre vom Heiligen Geist auch auf das Genesiswort zu sprechen kam: „Der Geist Gottes schwebte über den Gewässern", da fragte ein Junge aus der ersten Klasse: „Herr Kaplan, wie hoch schwebte der Heilige Geist über den Gewässern?" Ich wäre wohl geneigt gewesen, diese Anfrage als eine Großstadtjungenfrechheit anzusehen und unbeantwortet zu lassen, wenn ich den Jungen nicht von vornherein jede Anfrage, auch wenn sie ein wenig frech klänge, gestattet hätte. Denn ich wußte wohl, daß die Frechheit einer solchen Anfrage nur das in der Großstadtjugend übliche Kleid ist für das, was sich im Kleide der Ehrfurcht geniert. Darum antwortete ich mit der Gegenfrage: „Wie hoch stellst du dir vor, daß der Heilige Geist über den Gewässern geschwebt habe?" Der Junge darauf: „Ich denke, er wird wohl manchmal getaucht haben, um das Wasser ein wenig zu erwärmen und fruchtbar zu machen mit seiner Wärme. Denn sonst hätte doch das Schweben keinen Zweck gehabt." Ein anderer Junge rief dazwischen: „Vielleicht hat er auch seine Eier auf das Wasser gelegt", wurde aber vom ganzen Jungenchor ernstlich zurückgewiesen mit den Worten: „Sowas sagt man doch vom Heiligen Geist nicht, denn er ist doch die dritte Person in der Gottheit!" Sie waren alle plötzlich andächtig geworden, und ich sagte ihnen nun, daß der Geist Gottes sicher nicht zwecklos und nicht zufällig über den Ge-

wässern schwebte, sondern daß er Wunder getan habe an den Gewässern, so daß sie sich ordneten über die Erde und daß sie Gesetz und Kraft von ihm empfingen. Mehr wußte ich damals selber noch nicht, denn ich stand ja noch im Bann jener Schule, die den dicken Trennungsstrich zwischen Wasser und Geist gezogen, so daß ich weder das Wasser noch den Geist recht erkannte, noch auch wie sich die Jungen an diesen Trennungsstrich stießen. Nur vom Weihwasser und vom Taufwasser sprach ich zu ihnen, aber es ist immer so, als spräche man von unwirklichen Dingen, sobald der Name der Dinge einen kirchlichen Klang hat. Hätte ich nur damals gewußt, was ich auf meiner diesjährigen Reise gesehen und erfahren habe, insbesondere dies, daß der Rheinstrom, nichts wissend von jenem Trennungsstrich, ganz still und verstohlen beim Vorbeifließen in den Dom von Speyer eintritt! Da hat doch ein Bischof, als er diesen ernstlichen Willen des Stroms merkte, ein steinernes Becken hingestellt, damit das Wasser immer ein wenig im Dom verweilen könne. Denn Wasser muß von Natur aus fließen, wenn der Schöpfer oder eine Menschenhand ihm nicht ein Becken bereitet und zu ihm spricht: „Bleib ein Weilchen hier!“ Im Becken des Sees oder im Brunnen der Kirche hält der Geist Gottes oder ein guter Menschengeist das Wasser zurück, hebt es aus der Notwendigkeit des Fließens empor in die Liebe des Bleibens, wenn es auch nur ein kurzes Bleiben ist, ähnlich allem menschlichen Bleiben. Stehe ich am Ufer des Bodensees, so höre ich wohl über dem See die Stimme Gottes zu dem Wasser: „Bleib ein wenig hier!“ Ja, als wir vorgestern abend hier ankamen, lockte es uns, die steinernen Stufen am Ufer hinunterzusteigen. Da kam uns das Wasser im Wogenschlag einige Stufen entgegen, benetzte unsere Füße und umgab dann unsere Hände, als wir sie ihm entgegenhielten, mit einer Liebe sondergleichen. Aber dies, obwohl es uns recht ernstlich war, könnte leicht in Verdacht kommen, nur einer unwirklichen Gefühlswelt anzugehören. Beim Brunnen im Dom zu Speyer wird die Wirklichkeit deutlicher. Das Wasser wirkt dort Geistiges. Ungeweiht ist es doch wie Weihwasser. Ja, solche Wasser, die in Heiligtümer fließen, gelten dem frommen Menschen schier mehr als Weihwasser, so daß der Küster des Doms recht freudigen Glauben findet, so oft er erzählt, es seien früher die Menschen in diesem weiten Becken getauft worden, so daß der Bischof nicht nur gesagt hätte: „Bleib ein wenig hier!“ sondern auch: „Tue den Dienst des Geistes und werde den heilsgierigen Menschen das Bad

der Wiedergeburt zum ewigen Leben im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!"

Was damit von der Kirche für die Erlösung der Kreatur vom Unglauben der Menschen und für die Wiederaufnahme der Kreatur in die Welt des Vaters und des Sohnes und des Geistes getan worden ist und getan werden durfte, leidet natürlich unter der kritischen Stellung der heutigen Menschheit zu allem Kirchlichen. Aber es ist doch noch auf der Erde und schlummert vielleicht gesünder im Unterbewußtsein der gläubigen Menschen, als es je im hellen Bewußtsein wachen könnte. Ich will es auch nicht unzeitig aufwecken; aber es ist ein anderes, das schlummernde Königskind unzeitig aufzuwecken, und ein anderes, dem lärmenden Menschen zu sagen: „Seid still und ehrfürchtig: Hier schlummert ein Königskind, das einst die Krone tragen wird!" Ich klagte einem Freunde, daß mir durch die vielen Trennungsstriche der Wissenschaft der Weg zum Himmel schwer werde. Sprach zu ihm: Kaum enthüllt mir eine Wahrheit ihr großes, liebes Angesicht, da saust wie ein Schwertstreich das Distinguendum est eines Scholasten durch die Luft, und das Bild, das sich mir enthüllt, ist entzweigeschnitten. Des Apostels Klage, daß wir hier auf Erden nur stückweise erkennen, ist zuerst zu einer berechtigten Methode, dann aber zum Gesetz geworden: Die Wissenschaft vergönnt uns nicht mehr ein ganzes Schauen und Erkennen; sie stellt uns, sobald wir die Augen ganz aufmachen wollen, einen Haufen Einzelstücke vor die Augen, so daß wir uns in Einzelheiten verlieren; macht die Einzelheiten auch so interessant, aufregend, wichtig, schön, daß wir einer von ihnen gern unser ganzes Leben weihen und sogar gern den Titel eines Fachmannes, einer „Autorität auf diesem Spezialgebiet" tragen. Der Freund fühlte sich getroffen und setzte sich zur Wehr. Gerade durch die Methode der Distinktion sei das menschliche Erkennen zu der beachtenswerten Höhe emporgekommen, die es heute erreicht habe. Da er aber merkte, daß ich wahrhaftig traurig war, tröstete er mich: Das seien ja alles nur logische Funktionen, die der Wahrheit ebensowenig schadeten wie die Meridiane und Breitenkreise, die man auf den Globus zeichnet, der Erde schaden können. „Oder", fragte er, „würdest du über einen Meridian stolpern, wenn du von Neusorge über Görlitz nach Dresden wandern wolltest?" Ich blieb trotzdem untröstlich, denn über Meridiane stolpere ich zwar nicht; die liegen auch nicht zwischen mir und Gott;

aber die Distinktionen, die zwischen mir und Gott liegen, sind so breite und tiefe, schaudervolle Gräben, daß ich allen Mut brauche, um hinüberzukommen, und daß ich wohl noch über keinen gekommen wäre, wenn ich nicht von einem Engel hinübergestoßen worden wäre oder wenn nicht von der anderen Seite ein Arm herübergelangt hätte, um mich zu ergreifen.

Ich weiß jetzt, daß Wasser und Geist nicht so auseinanderliegen, daß der Geist auf der einen Seite, das Wasser auf der anderen wäre; oder das Wasser unten und der Geist oben. Nur wenn man das Wasser unten sieht, sieht man den Geist oben. Wenn man aber mitten durch das Wasser zum Geiste hinschaut, dann sieht man den Geist mitten im Wasser, und wenn man mitten durch den Geist zum Wasser hinschaut, dann sieht man das Wasser mitten im Geiste, ganz vom Geiste erfüllt und umstrahlt. Und man erkennt, daß Kreatur und Geist innerlichst einander zugeneigt sind und daß sie innerlichst die gleiche Struktur haben, so zwar, daß die Linien ihrer Struktur ineinander übergehen wie die Linien des Wurzelwerks und die Linien des Geästes oder wie die Linien des Alten Testamentes und die des Neuen Testamentes oder die Linien des Menschen, des ursprünglichen, unverdorbenen, und die Linien Gottes (sicher auch die Linien des sündigen Menschen und die seines erbarmenden Gottes).

Nun wissen wir manches vom Wasser und auch manches vom Geiste; vieles, was unsere Wissensgier in den Bereich unseres Wissens hineingestohlen hat, manches aber, was uns wirklich heilsnotwendig ist, so nämlich, daß uns dieses Wissen die Dunkelheiten der Erde erhellt und die Helligkeiten des Himmels sichtbar macht. Wir brauchen nur noch den Mut, das geteilte Wissen unteilbar zu machen, damit uns das Ganze offenbar werde. Die Offenbarung ist aber nicht eine unrechtliche Sehnsucht, wie das Wissenwollen des Verstandes unrechtlich und lebensgefährlich sein kann, sondern sie ist unser Leben; wir sind geschaffen zur Offenbarung hin, selbst wenn uns die Offenbarung in ihrer Fülle von der Welt weghöbe und der Welt entrisse; denn wir sind nicht für die Welt geschaffen, sondern für die Offenbarung; für die Welt nur soweit, als sie uns Offenbarung Gottes ist. Und wir leben von jedem Atemzug aus der Offenbarung.

Warum muß ich an den weiten Wassern des Bodensees an den winzig kleinen Teich daheim in der Wiese unseres Nachbarn, unterhalb unseres Häusleins, denken? Ein Bach, so klein, daß ein Grashalm ihn überbrücken

kann, fließt durch unseren Erlengrund und speist auf Nachbars Wiese den Teich. Es stehen die Erlen an diesem Bach und rauschen in ihren Wipfeln, daß es oft ertönt, als stände eine Orgel im Wiesengrund und drüben im Busch, an der Rotherlehne, habe sie ihr Fernwerk. Warum muß ich hier in Meersburg am Bodensee daran denken? Auch in den Wogen der weiten Wälder um die Wartburg sah ich die Kronen meiner Erlenbäume. Und als ich auf meiner Reise das ganze Meer westdeutscher Geistesbildung wogen sah – ich konnte mich ihm nur so weit nähern wie am vorgestrigen Abend den Wassern des Bodensees: ich hielt die Hand in die entgegenkommenden Fluten, und sie ward umspült von einer Liebe ohnegleichen – warum war ich da nicht traurig wegen der Winzigkeit jenes Teiches und jenes Baches und jener Waldung – und wegen der gar zu stillen und fernen Strömung des Geistes, an der ich mein Heim gebaut habe?

Der Geist und der Glaube und die Gnade und alles, von dem es heißen kann: „Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es", überströmt die Erde nach demselben Gesetz und in derselben innersten Struktur wie das Wasser. Es ist, als wäre das Wasser der Vorläufer des Geistes, des Glaubens, der Gnade; als könnten Geist und Glaube und Gnade gar nicht anders über die Erde kommen. Und als wäre eine Freude und eine jubelnde Zustimmung, daß es so ist, eine Freude an der Stelle des Quells und des schmalen Bächleins und dieselbe Freude an dem großen, schier unübersehbaren Becken des Sees und dieselbe Freude dann am unendlichen Meer. Es ist, als könnten Geist und Glaube und Gnade gar nicht anders über die Erde kommen, nicht *wie* das Wasser, sondern *weil* das Wasser nicht anders kommt. Gern möchte der im Meer des reichen Wissens Lebende wieder zurück an die Quellen und an die Wiesenbäche. Aber der Geist hat sich das weite Becken gehöhlt, der Wiesenbach würde darin versiegen und vertrocknen. Gern möchte ich teilhaben an dem überreichen Geistesleben manches meiner Freunde, aber der Geist, wo immer er fließt, paßt genau zu dem Bettlein, das er sich gräbt; er will nicht größer sein, wo er klein sein will; er will nicht reicher sein, wo er arm sein will; denn er weiß, daß er nie an einer Stelle groß und reich sein kann, wenn er nicht erst an tausend fernen Stellen klein und arm dahinläuft. Weil ich gern am Wiesenbach daheim bin, muß ich oder ein anderer auch gern an den ersten Ursprüngen des Geistes wohnen, so schmal dort auch das Bächlein sein mag.

Die Menschen haben schon längst in aller Stille ja gesagt zu der Art, wie das Wasser über die Erde kommt und wie es verteilt wird. Hier und da versuchen sie kleine Korrekturen zu ihren Gunsten, die aber dem Wasser völlig gleichgültig sind. Im großen und ganzen ist das Wasser der Gewalt und der Klugheit der Menschen entzogen. Sie wollen es zwar in der Zukunft noch viel reichlicher ausnutzen, müssen sich aber ganz nach ihm richten. Wo es reichlich fließt, bietet es sich gern reichlich dar; wo es ärmlich fließt, kann gewöhnlich die stärkste Macht der Welt keinen Wasserreichtum erzwingen; sie könnte mächtige Becken graben lassen, – Raum für Wasser und für Geist und für Glaube und für Gnade können die Menschen schaffen, und ja, beim Wasser können sie noch mehr als beim Geiste; beim Wasser können sie mitunter das Zufließen klug berechnen und erzwingen. In jener Hierarchie, in der Wasser und Geist beide Glieder sind, schwebt der Geist über dem Wasser und ist nicht so leicht von den Händen zu erreichen, die das Wasser noch erreichen können. Und wenn es ja wahr sein sollte, daß die Menschen ein gewisses Verfügungsrecht über den Geist, über den Glauben, über die Gnade hätten, so daß sie irgendwie bestimmen könnten, welchen Anteil sie an ihnen hätten, so ist doch auch dies wahr, daß der Geist ihnen gegenüber noch souveräner ist als das Wasser – und das Wasser ist ihnen gegenüber sehr souverän. Es kann der Vater seinen Sohn in die geistige Pflege von mehr als einem Dutzend Hauslehrer bringen, kann ihn in die höchsten Schulen schicken, er kann aber doch nur Flußläufe und Seebecken anlegen lassen, der Geist kommt nur in der Fülle, in der er selbst kommen will, nicht in der Fülle, in der ihn der Vater für seinen Sohn kaufen will. Und wo der Geist in Fülle kommen will, da nimmt er gern die von den Lehrern und Schülern gegrabenen Täler und Becken wahr, aber – ich möchte sagen – noch lieber gräbt er sich selbst im Daherbrausen sein Strombett und sein Meeresbecken. Ich traf bisher auf meinen Wegen über die Erde wenig Ehrfurcht vor dem Geiste. Die Menschen reden von ihm wie von einem erwerbbaren Sklaven. Die Armen sagen: „Die Reichen haben Geld genug, sich geistiges Eigentum zu erwerben," und die Reichen spüren gut genug, daß sich Geist nicht kaufen läßt, aber sie versuchen es doch immer wieder. Der Geist aber ist empfindlich sowohl gegen jenes Gerede der Armen wie gegen diese Versuche der Reichen und zieht sich darum immer mehr von der Erde zurück.

Die Erde aber sehnt sich mindestens ebenso sehr nach Geist wie nach

Wasser. Denn sie ist ebenso für die Aufnahme des Geistes geschaffen wie für das Wasser. Sie kann sogar viel mehr von beiden ertragen als sie von beiden notwendig braucht. Ist die Notwendigkeit gesättigt, dann beginnt die Schönheit zu betteln: „Nun hilf auch mir!" Und es ist gar kein Zweifel, daß die Schönheit auf Erden wenigstens ebensoviel Recht hat wie die Notwendigkeit, zumal sie sogar die Notwendigkeit beherrscht, so zwar, daß meist schon das Notwendige schön ist. Wo immer ich auf der Erde Wasser und Erdreich zusammen sah, war es wie gegenseitige Liebe und Liebkosung. Das Wasser wirkt wie ein Lebendigsein des Erdreiches, wie ein lieber Bote von Berg zum Tal, wie ein Geselle und Begleiter des wandernden Menschen. Was sage ich: „Es wirkt *wie*?" Ich komme zu leicht in den Stil der Gymnasiastenaufsätze über das Wasser! Es *ist* oft das einzige Lebendigsein des Erdreichs; es ist oft der einzige Geselle und Begleiter des wandernden Menschen. Wenn von Konstanz drüben ein Schiff herüber nach Meersburg fährt, begleiten es Hunderte von Möven, und die Menschen, die auf dem Schiff fahren, freuen sich aufrichtig darüber und das Schiff selbst freut sich, denn es wird schön durch diese Begleitung. Obwohl doch diese Begleiter nur krächzende und streitsüchtige Bettler sind und nur auf die Semmelbrocken der Schiffsgäste warten! Das Wasser aber ist kein Bettler; es will nichts für sich von dem Wanderer, den es begleitet. Es steht in der Hierarchie der Begleiter dem Geiste um tausend Grad näher als die Möven, ja auch als die Tauben, deren Gestalt zum Bildnis des Geistes geworden ist.

In der Stadt Freiburg im Breisgau ist schier keine Straße, die nicht begleitet wäre von einem hell und hurtig und fröhlich zu Tal fließenden Bächlein. Früher sollen diese Wasser in der Mitte der Gassen geflossen sein; weil aber die Studenten gern mitten auf der Straße gehen und weil sie in der Nacht und gegen Morgen nicht mehr unbedingt sicher im Schritt sind, habe ein fürsorglicher Magistrat die Bächlein in saubere Steine fassen und an die Seite der Gassen legen, einige sogar mit Eisengittern bedecken lassen. Aber auch in diesem Zustand ist es eine fröhliche Sache. Die ganze Stadt ist voll Leben und Glucksen und Plaudern Tag und Nacht. Und sie wirkt so reinlich, als wüschen sich in einer stillen Stunde der Nacht alle Gassen und Häuser in diesem immer frischen und reinen Wasser. Und ein ganz wundersames Glücksgefühl dringt beim Schreiten durch die also belebten und beglückten Gassen in das Herz der

Menschen. Die Menschen bekommen ganz andere Gesichter, als sie sonst in anderen Städten haben. Ich kann mir wohl denken, daß da auch ihr Verstand viel offener und bereiter ist für die Ströme von Wissenschaft, die von der Universität aus die Stadt durchfließen, und das Gemüt und der Wille und alles Fleisch und Blut für den Glauben und die Gnade des frommen Münsters. Und ich glaube fast, daß die vielen Bächlein der Stadt auch andersherum mit dem herrlichen Bau des Münsters etwas, und zwar sehr viel, zu tun haben: Es ist irgendwie ihr Werk, irgendwie ihre Überführung in Stein und Glauben und Gnaden. Wäre das Münster noch nicht gebaut, einmal müßte es gebaut werden; die fließenden Gewässer würden es erzwingen. Man weiß ja doch, daß die romanischen Dome sogegenannte Massivbauten, aufgetürmte, fleischige Kraft sind; ihre Kraft liegt in den starken Mauern und den massigen Gewölben, und der Geist, der sich in ihnen verkörpert, ist ruhiger, wenn auch noch so trutziger, zur Verteidigung wahrhaft bereiter Geist, der nur eben beginnt, nach der Höhe zu streben und das Mauerwerk zu gliedern. Während die gotischen Dome als Gliederbauten bezeichnet werden: ihre Mauern und Gewölbe sind nur noch Füllwerk; sie spannen sich zum Schutz gegen das Wetter und zum Abschluß des Blickes zwischen die schlanken Pfeiler und Säulenbündel und zwischen die Gewölberippen; der Dom würde aber auch ohne sie dastehen, ein wunderbarer Gliederkörper von Strebepfeilern, Säulen, Rippen. Aber mehr als dies: auch die Glieder, die Strebepfeiler, die Säulen, die Rippen sind nicht tote Massen, sondern schier nur fließende Kraft; es fließt die ungeheure Tragkraft der Erde in den Strebepfeilern und Säulen empor, schwingt sich durch die Schwibbogen zur Hochwand, durch die Rippen zum Schlußstück der Gewölbe und spielt da hoch oben mit gewaltigen Steinen, schleudert sie wie ein Springbrunnen zur Höhe und entfaltet sich an der Spitze des Münsterturmes zur blühenden Kreuzblume. Und von da oben, von Turmspitze und Hochdachfirst, strömen wieder die Druckkräfte nieder, erst ganz vereinzelt wie Sonderquellen eines Stroms, dann bündelhaft, dann in immer breiteren Massen, vom Schlußstein in die Rippen, durch die Rippen zu den Pfeilern, durch diese entweder unmittelbar in hohem Sturz zur Erde, sich wieder verteilend in Schmalsäulen oder „Kleine Dienste", oder mittelbar durch die Schwibbbogen keck über das Seitenschiff hinweg zu den Strebepfeilern und an diesen hinab, sie immer wieder verstärkend, zum starken Erdboden. Und

die Wasser, die vom Himmel kommen, vereinigen sich mit diesen fließenden Kräften und gehen mit ihnen dieselben Wege, bis sie am Strebepfeiler von Wasserspeiern aufgefangen und von ihnen in einem mächtigen, aber der steinernen Struktur des Münsters ähnlichen Bogen zur Erde geworfen werden. Das nächste Bächlein auf der Gasse nimmt sie auf und trägt sie weiter durch die Stadt, so daß rings um das Münster eine gewaltige, sehr feine und selten beobachtete Architektur des Wassers entsteht, deren Grundriß viel weiter ist als der Grundriß der ganzen Stadt. Ganz ähnliche Architekturen bildet das vom Himmel niederströmende Wasser über die ganze Erde hin, indem es in tausend Rinnsalen von hohen Bergen niederfließt, über Felsen springt und erst im weiten Meer sein Fundament und die Ruhe seiner Kraft findet. Und da die Menschen in ihrer inneren Struktur an das Wasser gebunden sind und am Wasser wohnen müssen, an spärlichen Wassern, auf den Berghöhen und in den Gebirgstälern wenige, an reichlichen Wassern, in den unteren, breiteren Tälern und in der Ebene sehr viele, so wird auch die Menschenmasse zu einem Gliederbau, zu einer gewaltigen Architektur feinster Verzweigung und Gliederung gleich der Architektur des Münsters und der fröhlichen Gewässer von Freiburg. Wir haben trotz dem lieben Müllerliederdichter vom Wasser viel mehr gelernt als bloß das Wandern. Das Wasser ist das Alte Testament des Geistes, der Johannes Baptista des Geistes, und man darf nicht nur gleichnisweise, sondern wirklichkeitsernst auch hier sagen: Quod in Vetere Testamento latet, in Novo patet. So komme ich zu dem Satze: Auch der Geist hat seine Architektur und ist wie ein Münster der ganzen Erde. Es ist ein Fließen von unten nach oben und ein Fließen von oben nach unten in ihm. Er kann sein wie ein gewaltiges Erdfundament, wie eine Säule und ein Strebepfeiler, wie ein Schwibbogen und eine Gewölberippe, wie ein Schlußstein oder eine Kreuzblume – im Gefüge der Notwendigkeiten – oder auch wie ein reiches Portal, wie ein Wimperg, wie eine Fiale, wie eine Baldachinkapelle, wie eine Krabbe an der Aufstieglinie des Giebels und der Turmspitze – in der Zutat der Zierden –; wie das Meer, oder wie der Bodensee, oder wie der Wasserfall, oder wie die allerfernsten Quellen des Rheines und seiner Zuflüsse aus den Bergen. Das Schulkind, das den kleinen Katechismus lernt, und der große Thomas von Aquin, der die Summa theologica schreibt, gehören beide zu der großen Architektur, und auch ich, und ich will dessen froh sein.

Ganz leise löst sich der Bann, den mir der Bodensee droben im alten Dagobertturme auf der Meersburg angetan; ich muß zu meinem fernen Erlengrund in Neusorge zurück und will dort noch viel treuer horchen auf das Verlangen der Kreatur, die da aus ihrem Innersten heraus begehrt, zu Wort und Geist zu werden. Es wartet das sonnige Wiesental, es warten die Schatten der Erlen, es wartet der Bach, so klein, daß ein Grashalm die Brücke schlagen kann von einem Ufer zum andern, und der winzige Teich auf Nachbars Wiese. Dort lebt noch vieles, was noch nicht Wort geworden ist; dort ist wohl noch eine ganze heilige Schrift unübersetzt, ein Altes und ein Neues Testament. Und jedes Warten und Verlangen, auch das Warten und Verlangen der Kreatur, ist nicht eine bloße Forderung von der einen Seite, nicht nur ein Ruf von der einen Seite, sondern auch eine Kraftsendung und Gnadenspendung nach der anderen Seite hin. Und nicht nur zu Gott hin, sondern auch zu seiner Kreatur kann man das augustinische Vertrauenswort sagen: Fac quod iubes!

RUDOLF EHRENBERG

GEWISSEN UND GEWUSSTES

Wenn das katholische Kind auf den Beichtgang vorbereitet wird, so lernt es als Erstes, sein Gewissen zu „erforschen". Das Forschungsergebnis ist eine schwarz auf weiß fixierbare Sammlung von Sünden, von Verstößen gegen bestimmte benannte Verbote und von Unterlassungen gegenüber ebenfalls fest formulierten Geboten. Es lernt Ereignisse, Handlungen und Versuchungen in eine Ordnung bringen, das was beichtpflichtig ist von dem anderen, für das Sakrament Belanglosen unterscheiden. Es weiß: das, was gebeichtet werden muß, heißt böse, das andre heißt gar nicht.

Die Anhänger der Beichte sagen, die frühzeitige Gewissenserforschung übe und stärke das Gewissen, und meinen damit das Unterscheidungsvermögen für böse und nicht böse.

Die Gegner der Beichte sagen, die Erziehung zum Beichtkinde schädige und gefährde das Gewissen, und meinen damit das Unterscheidungsvermögen für gut und nicht gut.

Was lernt das Kind, das ohne eigentlichen Moralunterricht von ordentlichen Eltern erzogen wird? Es erfährt, daß es Dinge gibt, die man nicht wiedertun darf, Dinge, die man wiedertun kann, und Dinge, die man wiedertun soll. Die erste Sorte heißt böse, die zweite heißt gar nicht, die dritte heißt gut. Die bösen Dinge werden bei der Wiederholung immer heftiger gerügt, die guten Dinge werden bei der Wiederholung immer weniger gelobt. Das Kind lernt die Lüge an der Verheimlichung des Bösen, nicht an der Vorspiegelung des Guten, es würde die letztere Lüge für die größere Schlechtigkeit halten. Das Kind nimmt es den Eltern weniger übel, wenn sie es ungerecht tadeln, als wenn sie das Brüderchen unberechtigterweise loben. Das Kind ist rigoroser in der Beurteilung des Guten, die Eltern sind rigoroser in der Beurteilung des Bösen.

Gibt es zweierlei Gewissen?

Einen Verbrecher treibt sein Gewissen, die Tat einzugestehen, er fühlt sich im Gewissen erleichtert, wenn die Schuld am Tage ist, wenn das Gesetz seinen Gang geht.

Einen Propheten zwingt sein Gewissen, die Tat zu tun, er fühlt sich im Gewissen entlastet, wenn die Wirkung eintritt, wenn die ruhige Ordnung der Dinge gestört ist.

Im einen Fall bestätigt das Gewissen die bestehende Weltordnung, im anderen Fall widerstreitet es ihr.

Die Schwere der Gewissensbelastung steht in keinem einfachen Verhältnis zu dem Fluch der Tat; die gefühlte Gewissensbefriedigung bürgt nicht für den Segen der Tat.

Es gibt keine Tat, die so entsetzlich wäre, daß nicht ein Gewissen gegen sie abgestumpft werden könnte.

Es gibt keine Tat, die so entsetzlich wäre, daß sie nicht von einem Gewissen befohlen werden könnte.

Die Gemeinschaft belastet das Gewissen, indem sie dem Einzelnen eine Tat als Schuld auflegt – Moral –; die Gemeinschaft entlastet das Gewissen, indem sie eine Tat des Einzelnen als Schuld auf sich nimmt – Politik. In beiden Fällen schwächt sie das Gewissen, im ersteren das der andern, im letzteren das des Einzelnen.

Die Gesellschaft rechnet bei der Behandlung der Einzelnen nicht mit dem Gewissen sondern mit dem Gewußten, sie gibt Gesetze und macht sie wirksam: wer nicht hören will, muß fühlen.

Die Gesellschaft schützt den Einzelnen vor den Unannehmlichkeiten seines Gewissens, sie verkündet Gebote und empfiehlt sie: wer nicht fühlen will, kann hören.

Ein Mensch wird um so brauchbarer für die Gesellschaft, je mehr er aus dem Gewußten, je weniger er aus dem Gewissen lebt; das gilt in Zeiten ruhiger Ordnung, gesicherter Lebensform.

Ein Mensch ist um so wertvoller für die Gesellschaft, je mehr er aus dem Gewissen, je weniger er aus dem Gewußten lebt; das gilt in Zeiten gestörter Ordnung, fragwürdiger Lebensform.

Alles Gewußte ist einmal Gewissensentscheidung gewesen.

Eine Entscheidung für das Gewußte läßt das Gewissen unberührt, eine Entscheidung gegen das Gewußte stärkt oder tötet das Gewissen. Das Gewissen offenbart sich nur diesseits oder jenseits des Gewußten, im Kind und im Sünder. Der Gang des Lebens, im Einzelnen und in der Gesamtheit, wandelt zunehmend Gewissenssachen in gewußte Dinge. Es gibt keine Befreiung von dieser Notwendigkeit, es gibt nur eine Freiheit jenseits des Gewußten. Das freie Gewissen wird immer einsamer in der Welt, im Laufe des Lebens und in der Geschichte.

Mit einem guten Gewissen kann man nicht wahrhaft gut sein; mit

einem schlechten Gewissen kann man nicht wirklich schlecht sein. Das gute Gewissen glaubt der Vergangenheit, das schlechte Gewissen glaubt an die Zukunft, beide zusammen ergeben die Totalität Mensch. Das gute Gewissen ist eine soziale Angelegenheit, das schlechte eine religiöse, das eine bejaht die Menschheit, das andre Gott. Amerika ist das Land der guten Gewissen, Rußland das der schlechten.

Was ist das Gewissen?

Alles Leben hat den inneren Sinn, die Wahrheit an einem Teile zu bewähren. Bewähren heißt eine Möglichkeit zur Wirklichkeit machen. Soweit das Leben Gesetzen folgt, ist es nicht *wesentlich* lebendig, sein Wesen offenbart sich, wenn es ein Gebot erfüllt, eine Verheißung verwirklicht. Denn das Leben duldet die Wiederholung nur um des Fortganges willen, der Mensch kann in der bloßen Gesetzestreue nur dort lebendig sein, wo die Gesetzesbefolgung mit dazu dient, daß „die Zeit erfüllet werde".

Das Gewissen ist eine Tatsache des geschöpflichen Lebens des Menschen, es ist rein diesseitig, weder ist es der eingepflanzte göttliche Funke, noch eine Offenbarung Gottes; sein Gewissen muß keinen Menschen zum Glauben zwingen.

Das Gewissen ist eine Stätte, wo der Mensch Erfahrungen macht, Erfahrungen aber, die allemal ein Zugleich von Erkenntnis und Bewertung darstellen, das heißt: ein Zugleich von seiender Weltwirklichkeit und werdender Ichgestalt. Es gibt keine Gewissensaktualität, in der nicht das gelebte Leben und die Weltwirklichkeit sich gegenseitig zur Krise würden. Mit der zunehmenden Masse der gemachten Gewissenserfahrungen im Fortgange des Lebens nimmt die Breite der mit dem Gewissen erfahrbaren Wirklichkeit ab, die Tiefe zu. Es gibt keine Sprünge auf diesem Wege, es gibt ein Weiterkommen – und damit das Lebendigbleiben des Gewissens – nur so, daß jede Gewissenstatsache *völlig* zu Tat und Sache wird, zur einigen Offenbarung von Mensch und Welt. Jede ganz wirkliche Gewissenstatsache verwandelt die Seele des Menschen und verändert das Antlitz der Erde. Nur in der absoluten Identität dieses zweiheitlichen Geschehens geschieht die Wirklichkeit des Gewissens.

Die Wahrheit über das Gewissen ist das Wort von dem Glauben, der Berge versetzt; die Wahrheit über die Gewissen ist, daß keine Berge versetzt werden. Wie ist es menschenmöglich, zu leben, sich selbst und

die Welt in eins zu erleben – das heißt Gewissen zu haben – und nicht zu verzweifeln? Das ist zwiefach möglich, diesseits und jenseits der Verzweiflung.

Diesseits.

Die Welt ist so eingerichtet, daß das Leben ohne Gott möglich ist, daß es dem Menschen gelingt, ein gutes Gewissen zu haben. Um nicht zu verzweifeln, muß der Mensch die Fortdauer seiner Existenz mit dem Gewissen bejahen können. Er kann das aus der Erkenntnis heraus, daß er noch nicht ist, was er sein soll, oder aus der Überzeugung, daß er so ist, wie er sein soll. Die beiden Möglichkeiten, sich mit dem Gewissen einzurichten, sind nicht gegeneinander abzuwerten, sondern auf eine gemeinsame Bedingtheit hin zu erforschen. Es muß eine Lebenswirklichkeit darin offenbart sein, daß es gleich sinnerfüllend scheint, aus dem Nein wie aus dem Ja gegen das gelebte Leben fortzudauern. Gleich sinnerfüllend, denn es ist nicht so, daß der eine im Gewissen „sich" quälte, der andre im Gewissen „sich" täuschte, es ist überall nichts von Aktivität darin, kein transitives Verhältnis innerhalb des Gewissens ist möglich. Das Gewissen ist ein Schnittpunkt von Geschehenslinien, ein geometrischer Ort innerhalb des Raumes der Lebenswirklichkeit, es ist weder ein Subjekt im Subjekt noch ein Organ des geistigen Organismus noch ein Teilbezirk des Bewußtseins.

Die diesseitige Möglichkeit der Gewissenseinrichtung nannten wir die der Überzeugung, zu sein, wie man sein soll. Sie ist berechtigt, wie jede Diesseitsmöglichkeit berechtigt ist, ein Ausdruck jener Wirklichkeit, die von dem Worte bezeichnet wird: es ist gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Man kann sich damit abfinden, daß es so ist, man kann ja die Unmöglichkeit, „in den Himmel zu wachsen", von beiden Seiten bejahen: indem man der Unmöglichkeit glaubt oder indem man sie von Gott erglaubt. Beide Arten – das sei wieder gesagt – sind berechtigt, sind in der Anlage des Menschen gesetzt, ergeben einen notwendigen Vollzug der geschöpflichen Wirklichkeit Mensch.

Die Überzeugung, daß man ist wie man sein soll, ist nicht etwa eine rein tautologische Bejahung seiner selbst. Man kann sich nicht an dem eignen Zopf aus dem Wasser ziehen. Sondern die Überzeugung, daß man ist wie man sein soll, ist die in das Bewußtsein abgeschattete Tatsache einer diesseitigen Formerfüllung. Das Gewissen sagt nie die Unwahrheit,

das gute Gewissen ist der Logos eines in sich vollendeten Kosmos, die olympischen Götter sind die personifizierten guten Gewissen der hellenischen Welt, sie sind nicht jenseits aber diesseits von Gut und Böse. Wo ein Mensch, ein Volk, eine Kultur ein gutes Gewissen hat, da ist eine menschliche Gestaltmöglichkeit bewährt, vollendet. Es ist Torheit, wenn man sich dagegen zum unberufenen Sachverwalter Gottes macht. Was sich in sich vollenden durfte, das hat Gott gewollt. Es ist aber nicht minder Torheit, wenn sich das gute Gewissen zum Sachverwalter Gottes macht und erklärt, daß Gott nichts anderes gewollt habe, daß jedes Ganze das Ganze sei. Beides ist Torheit aber verzeihbar, entscheidend ist die Wirklichkeit, und ob das Leben in der Form erkaltet oder in der Flamme verglüht – beides ist recht, nur das Verfließen ist Lebensabfall, ist nicht aufgehender Rest, ist gewissenlos.

Der Gedanke des Telos, der Idee, daß man „sein soll", setzt einen Ort der Wirklichkeit, in den mein Leben als Tat einmündet, um als Widertat zu mir heimzukehren. Das Soll ist nur denkbar, wenn Wirken und Gewirktwerden einiges Ereignis sind. Das Gewissen ist der Bewußtseinsort der Wirklichkeit dieses einigen Ereignisses. Daß ich „vollkommen sein soll", ist die formale Wahrheit, die Grammatik jeder Gewissensaussage; daß wir „vollkommen sein sollen gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist", das ist damit, daß es Gewissensaussage gibt, noch nicht mitgesagt. Es muß also kreatürlich möglich sein, vollkommen zu sein, und zwar muß diese „natürliche" Möglichkeit die leichtere, besser: die wahrscheinlichere sein. Die Forderung ist ja nicht, daß ich „ein vollkommener Mensch" sein, sondern daß „ich" vollkommen sein soll, es ist nicht der paradigmatische Mensch gefordert. Ich bin um so näher der Vollkommenheit, je mehr meine wachsende Selbstdarstellung von der Wirklichkeit bestätigt wird, je mehr meine Wirkung in die Welt sich in der Rückwirkung auf meine Erscheinung erweist. Die Sprache drückt diesen Vorgang sehr deutlich aus: ein Mensch lebt sich in eine Aufgabe, einen Beruf, einen Stand ein. Sich einleben – darin liegt das Zugleich von Wirken und Geformtwerden. Ein unauflösliches Zugleich von Aktivität und Passivität, von Wollen und Gewolltwerden, von Ausgehen und Empfangenwerden ist die einige Wirklichkeit alles Lebens. Das Wohlgefühl der Gesundheit des Leibes ist der Bewußtseinsakkord der organischen Vollkommenheit des Körpers, gleichsam das gute Gewissen des Leibes. Es bestätigt das

Ganze den Teilen und die Teile dem Ganzen, der Wille zur Gesundheit ist die Vollkommenheitsforderung des leiblichen Gewissens. Gesundheit bewährt aber nicht nur den Organismus in seiner inneren Selbstvollendung, sondern auch die Welt, in der sich leben läßt. Wenn die Welt paradiesisch wäre, so wäre diese rein vitale Vollkommenheit, das animale gute Gewissen ihre erschöpfende Bewußtseinsprojektion. Der Mensch vor dem Sündenfall, der ideelle Mensch einer zeitlosen Welt ist noch ohne Gewissen, die reine Gegenwärtigkeit der Schöpfung ruht in dem „Es ist gut" des Schöpfers. Gäbe es in der unparadiesischen Welt, der zeithaften Welt den Menschen nicht, so wäre das animale gute Gewissen – die Stärke des Starken, die Schnelligkeit des Schnellen, die List des Listigen – die ganze Aussage des Lebens über sich und die Weltwirklichkeit. Das Individuum vollkommen, das Lebensganze der Kampf aller gegen alle. Die Zeitlichkeit der Welt hätte keine Stätte gewirkt-wirkenden Selbstbewußtseins.

Es gibt den Menschen, den Menschen des guten und den des schlechten Gewissens, des Gewissens auf jeden Fall, das über die im Paradies gesetzte Schöpfung hinaus Wirklichkeit bewährt. Der Mensch des guten Gewissens bezeugt, daß über die im Paradies gesetzte, unmittelbar vollkommene Schöpfung hinaus lebendige Gestalt vollkommen werden, daß die Schöpfung vollendet werden soll, er bezeugt, daß Kultur sein soll. Der Mensch des schlechten Gewissens bezeugt, daß über die in aller Vollkommenheit vollendete Schöpfung hinaus Leben sein soll, Leben, welches in aller Zeit seiner Vollendung bedürftig bleibt, er bezeugt, daß Erlösung not tut.

Noch einmal sei es gesagt: die reine Tatsächlichkeit des menschlichen Gewissens ist eine formale Gegebenheit, der Ausdruck einer Potentialität gegenüber der restlosen Aktualität des Tieres. Wenn ein menschliches Individuum kein Gewissen hat, wenn es also das – eigentlich unmenschliche – absolute Individuum ist, so gibt ihm dieser Mangel die Macht im Kampfe der Menschen, die Macht des Tieres mit seinem vitalen Wirklichkeitsinstinkt. Raskolnikow wird kein Napoleon, weil er Gewissen hat. Das Wort „Die Politik ist das Schicksal" ist das Selbstbewußtsein des Menschen ohne Gewissen: das Subjekt der Politik setzt sich an Gottes Statt, es gibt dem Leben Raum und Grenze, ohne selbst Gestalt zu empfangen.

Nicht als löge dieses Wort! Das Volk, das Objekt der Politik erwidert ihm Bestätigung, es nennt diese Menschen Gottesgeißeln. Auch die Möglichkeit, Menschen zu Objekten der Politik zu machen, ist ja in der Poten-

tialität „Gewissen" gesetzt. Die Gewaltherrschaft des großen Despoten ist die civitas dei ohne Gott, die Vollkommenheitsforderung und Vollendungsmöglichkeit des Einzelnen ist unter ihr gegeben in der Verwirklichung des Herrschaftsanspruchs des genialen Einen. Der Glaube an das Recht des Herrschers, der Welt sein Gepräge zu geben, wird zur entscheidenden Gewissensforderung des Gefolgsmanns, der Erfolg des Herrn zur Bestätigung der richtigen Selbsterfüllung des Dieners. Der irdische Gewaltmensch tritt wirklich, nicht etwa nur fiktiv, an die Stelle Gottes, er setzt eine neue diesseitige Wirklichkeit, in der den Beherrschten die höchstmögliche Gewähr des guten Gewissens, der erlangbaren Vollkommenheit geleistet ist. Es ist durchaus sinnvoll, wenn mythisch-produktive Zeiten einen solchen Mann unter die Götter erheben. Ja, vielleicht läßt sich noch weiter ausdeutend sagen, daß jeder Mensch, dessen Leben legendarische Gestalt annehmen kann, die Erschaffung eines neuen Wirklichkeitsraums ist, in dem Menschen exemplarisch werden, Gestalt empfangen können. Von der Idee der überweltlichen Bestimmung des Menschen aus gesehen ist die Möglichkeit der Selbstvollendung in der Gefolgschaft des Gewaltmenschen die gefährlichste von allen, weil sie die stärkste Wirklichkeitsbestätigung erfährt und keinen Weg in das Jenseits der unvermeidlichen Katastrophe des Helden offen läßt. Aber der Vollzug dieser Möglichkeit ist als notwendig begreifbar, denn die Unfreiheit der Menschen, die hier erscheint, verwirklicht die Freiheit des Menschen, als des Wesens, dem ein Soll gesetzt ist; wie ja erst die möglichen Abwege den richtigen Weg zum „richtigen" machen. Gäbe es nicht eine Vielheit der Arten, dem Gewissen Genüge zu tun, so wäre dem Menschen nicht ein Gewissen angeschaffen, sondern – Gottes Wirklichkeit vorausgesetzt – ein religiöser Instinkt, der Mensch wäre paradiesisch vollkommen von Schöpfungs wegen, gleichwie das Tier irdisch vollkommen ist.

Daß es nicht so ist, das wissen wir nicht nur aus uns selbst, sondern auch von der Welt her, deren Sinngestalt nicht das animalisch überall vollkommene Leben sein kann, weil sich über ihm in der Zeit immer neu Gestalt vollendet. Wieder und immer wieder sei es gesagt: allein die Tatsache der diesseitigen Erfüllungsmöglichkeit der Vollkommenheitsforderung, die wir Gewissen nennen, die Möglichkeit also, das Geschöpfliche zu überschreiten und Gott nicht zu erleben, macht in einer Welt, die zeitlichen Wesens ist, das Gewissen zu der formalen Bereitschaftswahrheit, deren Aktuali-

tät ohne Erfüllung die einzige von uns aus mögliche Aussage über eine jenseitige Wirklichkeit ist, gewissermaßen der Raum hinter dem Spiegel, der nur da ist, wenn ein Antlitz sein Bild in dem Spiegel sieht.

Aber wenn dem so ist, wenn mit dem Sündenfall nicht nur die Vertreibung aus dem Paradiese vollzogen, sondern auch die Schöpfung in Permanenz erklärt worden ist, dann gibt es – so befremdlich das klingen mag – auch eine Geschichte des Gewissens. Befremdlich genug klingt diese Behauptung, denn die Genialität des Gewissens ist ja immer der Protest gegen die Geschichte gewesen, von den Propheten über Luther zu Kierkegaard. Aber der Protest bestätigt immer beide Teile. Das Leben geht nur darum immer weiter, weil es überall an das Ende kommt, weil es nie dazu gelangt, in heiterer Ruhe ewige Kreise zu ziehen.

Was ist das, die Geschichte des Gewissens? Ist es die Abfolge der sittlichen Anschauungen der Menschheit, beginnend mit Primitivologie und endend in Statistik? Ist es also ethischer Historismus und Relativismus? Gewiß nicht. Oder ist es eine Art von barometrischer Kurve der Gewissensintensität, werden wir aus ihr lernen, daß die Menschen im Ablauf der Zeit immer schwachlebiger in dem Gewissen wurden? Auch das nicht. Sondern die Geschichte des Gewissens ist – in ihrer Vollendung gedacht – die restlose Erfüllung der Zeit, das Ansendekommen in allen, aber auch allen Sackgassen, positiv benannt: allen Vollendungsmöglichkeiten, damit – der Glaube fährt fort: die Schöpfung ebenso vollendet wie der Turmbau zu Babel endgültig mißglückt sei, damit – ungläubig gesagt: der letzte Mensch ohne Neugierde sterbe.

Es ist also die geschichtliche Wirklichkeit des Gewissens nichts anderes als die Weise alles Lebendigen: überall verleugnet das Leben scheinbar sein eigentümlichstes Wesen, sein In-actu-sein, seine ewige Potentialität, indem es in die Sackgassen des Individuellen ausläuft, sich – wie man beschönigend sagt – in sich vollendet. Das Leben ist eben auch des Teufels; „beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte", und die Freiheit des ersten Schrittes erkennen wir erst retrospektiv vom gebundenen zweiten aus. Den Teufel kann wirklich nur Gott besiegen, nicht der Doktor Faust.

Die Geschichte des Gewissens ist der zunehmende Ersatz des Gewollten durch das Gewußte, die erschöpfende Bewährung der Wirklichkeit im Selbstgestaltungsgange des Menschen, im Individuum wie in der Gesamt-

heit, und für den Einzelnen an seinem Ort innerhalb der Gesamtgeschichte. Die Problematik des Gewissens ist der Versuch, geschichtslos, biographielos zu werden, den Augenblick festzuhalten, die Aktualität einer Gewissenssekunde in Permanenz zu erklären. Die Tragik des Gewissens ist der Versuch, das Gewußte für gewissensaktuell zu nehmen, nicht aus dem Gewußten in das Gewissen, sondern aus dem Gewissen in das Gewußte zu leben, den Marmor zu beleben. Die Komik des Gewissens ist der Versuch, das Individualgewissen für total zu nehmen, die eigene Gewissenskrise zur Weltwende zu machen. Das Ereignis des Gewissens ist das Sichfinden der Seele in der von ihr erfragten Wirklichkeit und damit das Sichschuldigsprechen an dieser Wirklichkeit. Es ist der absolute Augenblick, das Ereignis der Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Verschuldetem und Geschuldetem. Die Uhr der Geschichte schlägt ihre Stunden in einem lebendigen Herzen.

* * *

Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen.

Wenn das Gewissen dasjenige ist, was den Menschen aus einer Säugetierspezialität zum Menschen macht, so kann das nichts anderes bedeuten, als daß damit ein neuer Wirklichkeitsraum geschaffen ist, dessen Geometrie durch die menschliche Physis bewährt werden kann. Ob man diese Geometrie nachträglich wieder aus jener Physik ableitet oder ob man sie als axiomatisch erweist, ob man also utilitarische oder dogmatische Ethik lehrt, das scheint mir für das Problem des Gewissens sekundär zu sein. Das Gewissen ist eben wirklich nur Instrument, nicht Partitur, anders als das Gewußte, das natürlich dem individuellen Leben gegenüber zum Großteil schon Voreingelebtes ist. Aber das ist ja auch das Große, das Stolze an dem Gewissen. Wenn Kierkegaards Vater über Feld geht und Gott verflucht, so hat er das ebenso aus dem Gewissen getan wie Luther, als er das Tintenfaß nach dem Teufel warf. Das Gewissen ist nicht der Feldwebel Gottes, der für den Innendienst verantwortlich ist, es ist so gut für Gott wie wider Gott, es hat qua essentia kein anderes Anliegen, als daß der Mensch ganz sei was er sei, „du sollst vollkommen sein".

Aber in dem Wort Gewissen ist sicherlich nicht ohne Grund das Wissen sprachlich enthalten. In jedem Gewissensereignis ist Erkenntnis gesetzt, ist Antwort erfragt. Daraus folgt, daß die Gewissensgeschichte nicht nur

die Entfaltung im Keim mitgeschaffener Wahrheit ist, nicht ein Entwickeln vorbelichteter Platte, das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes. Sondern das innere Gesetz des Gewissens ist das allgemeine Lebensgesetz: das Ergreifen im Verwandeln des Ergriffenen und des Ergreifers. Das Gewissen als ein lebendiges Teil untersteht zunächst einmal dem Tatbestande, daß da, wo Geschichte möglich, Geschichte unausbleiblich ist. Über das Was dieser Geschichte, der Historie wie der Biographie, ist damit nichts ausgesagt, es muß nicht Heilsgeschichte sein. Wohl aber ist gesagt, daß keine Gewissensentscheidung möglich ist anders denn als ein Vollzug innerhalb einer bereits angelebten Zeit. Wer meint, die Freiheit des Gewissens sei seine eigene Freiheit vom oder im Gewissen, der begeht die übliche Verwechslung von Gewissen und Gewußtem. Die Freiheit des Gewissens besteht, aber sie besteht nur vor Gott, wie es auch nur vor Gott Sünde, vor Gott Buße und bei Gott Vergebung gibt. Die Überweltlichkeit Gottes macht es möglich, daß die Freiheit des Gewissens, daß Ursache ohne Wirkung und Wirkung ohne Ursache überhaupt auch nur gedacht werden kann. Rein innerweltlich gesehen wird die Freiheit zur bloßen Problematik des Gewissens, der hier die Problematik alles Lebens zum Gleichnis steht. Aber noch die Karikatur von Glaube und Gnade – Autosuggestion und Utopie – bezeugt die Natur des Gewissens: aus dem Gewußten ins Überbewußte, aus dem Letzten ins Übernächste zu leben, hoffend zu sein.

Wir nannten die animale Gesundheit das gute Gewissen des Leibes. Wir müssen aber auch hier in der übertragenen Verwendung der Begriffe Gewissen und Gewußtes unterscheiden. Wenn das befruchtete Ei in die Entwicklung eingetreten ist, der Keim sich „richtig" ausgestaltet, so ist diese Richtigkeit von dem noch nicht wirklichen Entwicklungserfolg aus bestimmt, d. h. als Eigenschaft des Keimes angesprochen ist es die Aktualität des Übergangs von Möglichem in Wirkliches, im Gleichnis also von Gewolltem in Gewußtes. Die Gesundheit des vollausgewachsenen Organismus entspricht dann dem guten Gewissen, der erfüllten Vollkommenheitsforderung, deren Wesensteil, daß sie nämlich nur exemplarisch, nicht absolut zu sein hat – nicht „gleichwie euer Vater im Himmel" – durch die Fortpflanzung als Besiegelung der individuellen Existenz offenbar wird.

Das Biologische dient zum Gleichnis. Das gute Gewissen, die gleichsam leibhafte Gesundheit der Seele ist nur möglich durch die Wirklichkeit eines überindividuellen Seienden, das der werdenden Seele gegenüber die

Bedeutung des Noch-zu-Vollendenden und darin Richtung bestimmenden hat, der geformten Seele aber durch seine eigene Dauerwürdigkeit den Charakter der Exemplarität verleiht. Ein Mensch lebt sich zu einem vollgültigen Träger einer Bestimmung – in Stand, Beruf, Staat – aus, kann sich nur ausleben, wenn das bestimmende übergeordnete Wesen eine durch die Fortdauer gewährleistete Vollendungsmöglichkeit hat, aber auch der Fortdauer über das Individuum hinaus bedarf, damit diese Möglichkeit etwas Aktuell-Wirkendes sei. Die besondere Vollendungswürdigkeit unter irgendeinem „höheren Gesichtspunkt" ist dabei nicht in Frage. Nur, wo es sich um ein benennbares Ziel handelt, darf dieses Ziel nicht schon erreicht sein. Sonst aber ist jede noch so leicht wiegende soziologische Einheit mächtig, der sich gestaltenden Seele Vollkommenheit und Exemplarität zu verleihen. Beides zusammen – Vollkommenheit und Exemplarität – macht das Wesen dieser dieseitigen Vollendungsmöglichkeit aus, im radikalen Unterschied von der jenseitigen Vollkommenheitsunmöglichkeit und Personalität. Du wirst vollkommen sein – hier, aber du wirst ein vollkommener Irgendetwas sein. Du sollst vollkommen sein – dort, du wirst es hier nicht, aber du wirst erlöst werden als dieser, der du bist, oder gar nicht.

Dennoch kann diese scharfe Antithese nicht das einzige oder letzte Wort sein über die Stellung der beiden Arten der Gewissenswirklichkeit zueinander. Mag eine radikale Theologie der Krise darin verharren, die Tatsache der Diesseitsmöglichkeit des Gewissens bedeutet, daß der Mensch in die noch werdende Schöpfung gesetzt ist, daß – theologisch gesprochen – nicht nur Gott der Erlöser, sondern auch Gott der Schöpfer gewissensaktuell ist. Nicht nur meine sündige arme Seele und ihr ewiges Heil, auch meine menschlich-exemplarische Anonymität ist mir als Gewissenssache gesetzt. Und daraus folgt, daß ein gläubiger Mensch, überhaupt jede gewissenslebendige Seele ein positives Verhältnis zu der Zeit, dem Volk, dem Stand haben muß, in dem ihr Leben gelebt wird. Wenn die diesseitige Exemplarität leicht, wie von selbst erreicht wird, wenn man in seinen Lebensraum leiblich und geistig hineingeboren wird, wenn also das Gewußte, die Wirklichkeit, welche von meiner werdenden Seelengestalt bewährt wird, so leibhaft vor mir steht, daß ich sie nicht erst von Gewissensaktualität zu Gewissensaktualität er-leben muß, mir wörtlich er-leben, dann habe ich gewissermaßen Gewissensreserven gespart, dann

habe ich mehr lebendige Unvollkommenheit – mit anderen Worten: Sehnsucht, Glaubenskraft – übrig, weil ich sie nicht an die Vollendung meiner Exemplarität wenden mußte.

Im anderen Fall aber, wenn meine Lebensstunde mich in dem ewigen Weltwechselgang von Konzentration und Dezentralisation in die letztere Phase setzte, wenn ich von meinem Individuum auslebend imEingestalten der atomisierten Welt zwar nicht exemplarisch aber menschlich-paradigmatisch werden will, dann muß ich ein Goethe sein, um mich in diesem Versuch auch nur ernst nehmen zu können, um gewissenhaft zu bleiben, um beten zu können; „Gib das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, daß ich's vollende"! Wenn ich das nicht kann – und wer könnte es? Goethe ist kein Vorbild zur Nachahmung, grade weil er das paradigmatische Individuum ist –, wenn ich das nicht kann, was bleibt mir dann, was ist mir gewissensaktuell? Auf der einen Seite die ausschließlich diesseitige Vollendungsmöglichkeit unter welchem soziologischen Dach auch immer, ob Berufsethos, Spezialistenstrenge oder Kirchentreue, ob völkisch, bündisch oder parteipolitisch, die Nachfrage wie das Selbstangebot von Führern beweisen, daß das Wahrscheinlichkeitsgesetz heute mehr denn je über der Erfüllung der Vollkommenheitsforderung waltet. Und es kann nicht anders sein, als daß das Lebensganze der Menschen in Zeiten der Dezentralisation immer mehr statistisch resultiert, als in solchen der Konzentration, statistisch im Sinne der modernen Physik. Der unmittelbar im Akkord Gottes arbeitende Mensch, der schöpferische Mensch, wie der Jargon des Tages in unbewußter Selbstverspottung sagt, ist nicht der Mensch dieser Zeit.

Aber wir haben nicht den Status der Zeit aufzunehmen, ihr nicht die Gewissensfrage zu stellen, wir haben jetzt noch zu versuchen, den als notwendig erkannten Entwerdegang des Gewissens in das Gewußte, das Sicherleben der Wirklichkeit auf Kosten der Freiheit, vor der Vollkommenheitsforderung aus dem Jenseits, dem Jenseits der Verzweiflung zu sehen. Auch hier muß das Leben der Übergang des Gewissens in das Gewußte sein, es muß eine Heilsgeschichte geben, aber sie muß gleichzeitig Geschichte und ewige Aktualität sein, diese zum Grundsatz erhobene Paradoxie muß ihr Wesen ausmachen. In der Monotonie der einzigen Gewissensaktualität des Wortes „ich armer sündiger Mensch" muß doch die Heilsgeschichte geschehen, das Heil gewirkt werden. Es muß so sein, daß die

Vollkommenheitsforderung meines Gewissens und die Verheißung, daß Gott Alles in Allem sein werde, einige Wirklichkeit ist. Hier wird die im rein diesseitigen Versuch tragische Haltung, das Gewußte gewissensaktuell zu nehmen und also daran zu zerbrechen, zu der heilsgeschichtlichen, also zeitlich möglichen Erscheinung der Gewissenswirklichkeit, die Erlösung heißt. Wir sagten: sein Gewissen muß keinen Menschen zum Glauben zwingen. Aber die in der Potentialität Gewissen gesetzte Möglichkeit des Menschen, tragisch zu werden, ist doch die einzige vom Menschen aus sichtbare Tatsächlichkeit, die den Wirklichkeitsort einer Offenbarung Gottes bezeichnet. Wo die Offenbarung Gottes gewissensaktuell wird – was, wie wir sahen, möglich, aber nicht notwendig ist –, da ist es um die Vollendungsmöglichkeit getan, und da ist die Erscheinung des Menschen in der Welt fragwürdig, unbestimmt, allen Überraschungen ausgesetzt. Es gibt keine Exemplarität des religiösen Menschen, wie es den typischen Vertreter jeder diesseitigen Vollkommenheitsrichtung gibt. Die Stimme Gottes im Gewissen ist immer eine Prophetie ex eventu der Niederlage der Seele in dem unvermeidlich ewig erneuerten Versuch, doch auch vor Gott exemplarisch zu werden, etwa christlich zu leben, reine Transparenz zu sein. Freilich ist die Welt voll von Hilfslinien, um diese Quadratur des Zirkels doch zu konstruieren, jede institutionelle Religion ist von dieser Art und sie erreicht auch ihr Ziel durchaus, weil jedes Ziel im Bereiche des wirkend-gewirkten Lebens unausbleiblich sich zur Erreichbarkeit wandelt. Wäre dem nicht so, dann könnten Ideen nicht Geschichte machen. Aber was sie dem Menschen verleiht, ist auch nur eine geschöpfliche Exemplarität unter anderen, nicht die der Offenbarung Gottes als Gewissensaktualität des Menschen, weil diese niemals exemplarisch werden kann, wenn Gott Gott, das heißt absolute Person ist.

Vielleicht – aber das sei nur mehr sehr behutsam und leise gesagt – vielleicht ist es dem menschlichen Begreifen und Aussprechen noch erreichbar, diese Gewissensaktualität jenseits der Verzweiflung, das Gewissen der unerfüllbaren Vollkommenheitsforderung auch als den tiefsten Lebensgrund aller Vollendung innerhalb der geschehenden Schöpfung zu erfassen. Etwa so, daß der Sturz in die Gottheit, von der der Mystiker spricht, auch die Fülle der Gestalten in die Wirklichkeit reißt. Auf das Erkenntnisproblem gewendet, wäre das ja nichts anderes als das alte Wort: credo ut intelligam.

WERNER PICHT

INTERNATIONALE VERSTÄNDIGUNG

Internationale Verständigung, vor dem Krieg das Panier einer kleinen Schar fortschrittlicher Geister und offiziell mehr geduldet als gefördert, ist heute Schlagwort der großen Politik wie ungezählter privater Bemühungen geworden. Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage, die in mannigfaltigster Form an jeden unter uns herantritt, ist unausweichlich. Dreimal zu intensiver Beschäftigung mit fremdem Volkstum (England, Vereinigte Staaten, Frankreich) genötigt, habe ich ihr Gewicht und ihre Schwierigkeiten besonders nachdrücklich am eigenen Leibe erfahren. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, aus der praktischen Arbeit an internationaler geistiger Zusammenarbeit heraus, deren Beurteilung gemeinhin allzu sehr nach dem Schema der Parteilehren erfolgt, einer unvoreingenommenen Betrachtung zu unterziehen.

Ihr Ursprung ist deutlich, wenn auch keineswegs einheitlich.

Nachdem das letzte halbe Jahrtausend einen zunehmenden Zerfall der mittelalterlichen Einheitskultur in nationale Besonderheiten gebracht hatte, entwickelte das 19. Jahrhundert mit dem Vordringen der Demokratie den Nationalismus*) zu dem beherrschenden Prinzip des politischen Lebens, das um so mehr Kräfte auf sich vereinigt, als solche anderen Lebensverbänden verloren gehen. In erster Linie ist hier an die zunehmende innere Lösung weiter Schichten von der Kirche zu denken, die einzig noch als Zeugin und Bewahrerin des mittelalterlichen Universalismus in unsere Tage hineinragt und, im Gegensatz zum Staate Raum und Zeit nicht untertan, gleicherweise als Hüterin göttlicher Ordnung wie irdischer Weisheit der Überbewertung *eines* Lebensbezirks entgegenwirkt. Aber auch die Lockerung der Verwurzelung in Stand, Heimat, Familie steht zu der Stärkung des Nationalismus in unmittelbarer Beziehung. Die heimatlos gewordenen Seelenkräfte suchen einen neuen Nährboden und finden ihn in der Hingabe an den Nationalstaat. Es ist bekannt, daß

*) In Deutschland wird die Verwandtschaft von Demokratie und Nationalismus heute noch vielfach verkannt, weil die Demokratisierung zu einer Zeit durchgeführt wurde, als infolge des verlorenen Kriegs die andere – weltbürgerliche – Komponente demokratischer Ideologie in den Vordergrund gerückt war. Man pflegt zu vergessen, daß der Absolutismus des 18. Jahrhunderts – wenigstens in Deutschland – nicht nur der Begründer des Nationalismus ist, sondern mit seiner bewußt egalisierenden Wirkung gleichzeitig der Vater der Demokratie.

es nicht leicht zu sein pflegt, dem Bauern Staatsgesinnung beizubringen, ihm etwa die Heeresfolge im Sinne einer Verteidigung seiner „Scholle" schmackhaft zu machen. Denn eben dieser Scholle verdankt er eine Verwurzelung auf anderer Ebene, und er empfindet instinktiv, daß er, mag auch das Regiment wechseln, unangreifbarer ist als irgend einer. Seine Entscheidungsschlachten schlägt er dem Nachbarn, bei seinen Staatsaktionen geht es um Eheschließung und Erbe. Er ist höchst persönlicher Familienpolitik auf der einen, der ewigen Erde auf der andern Seite zu verhaftet, um sich leicht dem Staate hinzugeben.

Dieser Staat und der Kampf um seine Form ist vielmehr in allererster Linie Angelegenheit der déracinés, das heißt vor allem des Akademikers und des Industriearbeiters. Es spricht nicht für die Weisheit unserer Vorkriegsregenten, daß sie nicht – wie das zum Beispiel Naumann früh getan hat – im Arbeiter den potentiellen Patrioten erkannten, trotz Internationale und mangelnder historischer Verwurzelung. Es bleibt eine der bedeutsamsten Tatsachen der Geschichte unseres Jahrhunderts, daß der Bestand Deutschlands, nach dem Krieg in einem uns kaum mehr bewußten Grade bedroht, wesentlich dank der nationalen Haltung der Arbeiterschaft gesichert wurde. So wird der Arbeiter neben dem Akademiker, und vor Bauer und Bourgeois, mit soziologischer Notwendigkeit Hüter des Nationalstaats und findet in seinem Verhältnis zu ihm eine gewisse innere Geborgenheit, wie er sich vor seiner Einordnung in das Staatswesen in eine Staatsideologie geflüchtet hatte.

Erleichtert wird dem Arbeiter-Patrioten dieser Schritt freilich dadurch, daß der Nationalismus seinen Höhepunkt im Weltkrieg erreicht – und überschritten hatte. Darüber können die seither aufgetretenen hitzigen neuen Nationalismen ebensowenig täuschen wie die gegenwärtige Überspannung des Nationalgefühls in Frankreich und Italien. So sicher der Nationalismus nicht ausgespielt hat, ja im Gefolge zivilisatorischer Weltdurchdringung noch einen gewaltigen Eroberungszug vor sich sieht, so gewiß liegt, säkular gedacht, seine große Stunde, die Stunde der Herrschaft der nationalistischen Ideologie über das menschliche Denken, hinter uns. Das ist eine Feststellung, die heute unabhängig von persönlicher Neigung und politischer Einstellung möglich ist. Wir erleben das Schauspiel, daß, während der nationale Gedanke, das Kind Europas, die Waffen liefert zu einer weltumfassenden Emanzipationsbewegung gegen

europäische Vorherrschaft, Europa*) selber sich aufmacht auf die Suche nach neuen Ufern politischer Weltordnung – ein Streben, das bewußter als es geschieht als der einzig wirksame Gegenzug des im Zeichen eines nationalen Imperialismus in eine aussichtslose Defensive gedrängten Europa begriffen, konsequenter bis in die Tagespolitik hinein entwickelt werden sollte.

Die politischen Formen, in denen diese Tendenz sich auswirkt, und ihr Für und Wider kümmern uns hier nicht. In diesem Zusammenhang ist wichtig nur die Erschütterung nationalistischer Gesinnung und die seelische Lage, in die wir damit gebracht sind.

Die Erschütterung des Nationalismus war unausbleiblich nach der negativen Erfahrung gigantischen Ausmaßes, welche seine Träger, eben die Völker selbst, im Weltkrieg damit gemacht haben. Es ist also nicht nur als Reaktion, gleichsam als Ermüdungserscheinung überspannter Gefühlskräfte zu begreifen, wenn nach dem Friedensschluß auf allen Seiten ein Verlangen nach Völkerverständigung in allen Skalen vom Verbrüderungstaumel bis zur Bereitschaft zu internationaler Zusammenarbeit sich regt. Sondern wir haben darin zum guten Teil ein echtes Erfahrungsresultat zu sehen, das nicht mit der Erschöpfung der Nerven zugleich sich verflüchtigen dürfte. Es widerspräche allen Erfahrungen gesellschaftlichen Lebens, wenn die Völker einer Ideologie, die zu Leiden und Enttäuschung geführt hat, die Treue wahren würden. Man wird das Vaterland im heutigen Sinne des Worts, dieses teuerste Erbe des nationalistischen Zeitalters, nicht weniger lieben. Aber die Schwerpunktsverschiebung zuungunsten des nationalen Gedankens und der nationalen Kraftentfaltung wird eine dauernde sein. Wenn Europa in absehbarer Zeit wieder einen Krieg erleben sollte, so würde es in diesen gewiß nicht durch nationale Ambitionen, sondern sei es durch den Zwang zu einer großen Auseinandersetzung zwischen Ost und West, sei es durch Angst, sei es durch das dunkle Wirken unkontrollierter Kräfte hineingedrängt werden. Aber selbst als Aushängeschild wäre ein Ziel nationalen Ehrgeizes kaum noch brauchbar, außer in Italien. Und eben daß dieses so stark als Anachronismus wirkt, ist eine Bestätigung des Gesagten.

In dieser Krise des Nationalgefühls, angesichts der Störungen des öko-

*) Es ist hier von europäischer Not die Rede. Die Vereinigten Staaten, von denen aus gesehen die Fragen sich anders stellen, blieben außer Betracht, um das Bild nicht zu verwirren.

nomischen und geistigen Lebens der Völker durch die Trennung in feindliche Lager und in der Sorge vor einer Wiederholung kriegerischer Auseinandersetzung hat man begonnen, sich aus einem Gemisch von Reue, Angst, politischer Berechnung und Idealismus heraus auf die Lebensgemeinschaft der Völker des Erdballs zu besinnen. Man greift hinaus über die Grenzen, um die so viel Blut geflossen ist, und sucht die Gegensätze nationaler Interessen über dem Bewußtwerden einer höheren Einheit in Vergessenheit zu bringen. Man appelliert vom Staat an die Menschheit, vom Patrioten an den Weltbürger, ja man hat den Mut der Verzweiflung, zu fordern, daß mindestens die ersten Schritte zur Verwirklichung des Tausendjährigen Reichs auf das politische Tagesprogramm gesetzt werden.

Es steckt hinter solchen Zielen, und das gibt ihnen ihre Weihe, ein tiefes Sehnen nach der Erlösung vom „Leibe dieses Todes". In den vom Kriege getroffenen Völkern beginnt man die nationale Leiblichkeit als Last, ja fast als sündige Last zu empfinden. Man gewinnt auf der staatlichen Ebene ein beinahe christliches Verhältnis zur Körperlichkeit, das man für den Einzelnen ablehnt.

Aber indem man sich nun ans Werk macht, die Fesseln eines blinden Nationalismus, die man sich gestern noch mit allen Mitteln geschmiedet hat, wieder zu lockern, stößt man auf unerwartete Hemmungen. Dreierlei vor allem scheint sich der Entwicklung eines übernationalen Denkens entgegenzusetzen.

Zunächst ein Gefühl des Anstandes, das sich gegen Gesinnungsequilibristik sträubt. Sind es doch die Energien vielfach derselben Persönlichkeiten, die gestern darauf verwendet wurden, die eingeborene Niedertracht des anderen zu beweisen, und die sich heute dafür einsetzen, ihn brüderlich zu verstehen, ihm ‚gerecht' zu werden. Nie ist den Seelen einer Generation so viel Entgegengesetztes zugemutet worden, eine fast unerträgliche Anforderung an die Echtheit unseres Empfindens und das Vertrauen in die eigene Überzeugung und die der „Führer". Dagegen wehren sich, so haß-müde sie sein mögen, oft gerade die Besten, und so tritt an die Stelle des Vorurteils leicht eine Indifferenz Seite an Seite mit einem Verständigungsbetrieb der Wandelbareren, der durch große Worte um nichts wirklicher wird.

Zum zweiten aber sind dem neuen politischen Idealismus seine Träger

zum Verhängnis geworden. Nach dem Krieg warf sich als erster ein antinationaler Internationalismus zu seinem Wortführer auf, der im allgemeinen die Ehrlichkeit, aber auch die Blindheit und Hemmungslosigkeit des utopischen Fanatismus hatte und sich und seine Sache bis zur Unerträglichkeit bloßstellte. Tödlicher aber noch war die Gunst der Mächtigen, als der Verständigungsgedanke Konjunktur wurde und die Realpolitik sich seiner bemächtigte. Die geistige Bewegung zur Inthronisierung eines internationalen Prinzips im Leben der Völker wurde Mode, sie fiel in die Hände der Ehrgeizigen und wurde einer Sintflut von Kongressen und Diners ausgesetzt, die es in kürzester Zeit dahinbrachte, daß es einem empfindlicheren Geschmack kaum noch möglich ist, über internationale Verständigung zu reden, so sehr ist alles, was sich darüber sagen läßt, Phrase geworden. Nicht Schlagwort, das die Vielen befeuert und durch tausendfache Wiederholung nichts verlieren kann, sondern Schall und Rauch, peinlich unwirkliche Geste, und damit Unwahrheit. Der Haß der Kriegszeit war aus echterem Metall.

Alles dies aber – Utopie und Konjunktur, Lüge und Treulosigkeit – hätte die idealistische Bewegung, die ein Hinauswachsen über den Nationalismus forderte, ertragen und überleben können – das Christentum hat anderes zu ertragen gewußt – wenn sie Glaubensqualität besessen hätte. Diese aber fehlte ihr – und mußte ihr fehlen. Zu sichtbar stand ihr die Tatsache entgegen, *daß die Nation nach wie vor unsere Wirklichkeit bleibt*, in die wir gebannt sind, die uns Leib und Seele zusammenhält, und neben der allen übernationalen Gebilden, auf die man auch nur einen Teil der nationalen Funktionen überleiten möchte, etwas Chimärisches anhaftet*). Ein Glaube aber, der keine unbedingte Formulierung erträgt – also hier die utopische Formulierung des pazifistischen Internationalismus –, ist nicht denkbar. Diese aber kann sich trotz der Anziehungskraft, die ihre Forderungen ewigen Friedens und einer Verwirklichung irdischer Gerechtigkeit für edle Naturen haben, an Wirklichkeitsgehalt selbst nicht mit dem kriegsbeschädigten Nationalismus messen.

Aus alledem folgt die vielleicht tiefste Gefahr der heutigen Lage für den

*) Es bedarf keines Worts, daß rein organisatorisch zu lösende Aufgaben von übernationalen Stellen übernommen werden können, wie dies ja auch z. B. durch den Völkerbund geschieht. Daß dessen Wirksamkeit umso behinderter und problematischer ist, je mehr es sich dabei um Fragen handelt, welche die nationalpolitischen Interessen seiner mächtigeren Mitglieder berühren, beweist, daß von einer Überwindung des Nationalismus hier in keiner Weise die Rede ist.

inneren Menschen: daß in einer entscheidenden Stunde der Umlagerung des politischen und gesellschaftlichen Lebens und Erlebens wir zwar vor einer Zersetzung alter Formen und Überzeugungen stehen, aber kein neuer Glaube unsere besten Kräfte weckt und in seinen Dienst nimmt.

Man versteht sich trefflich darauf, die Vorzeichen der Überzeugungen zu wechseln, und es soll nicht geleugnet werden, daß die neuen oft wahrer und menschlicher sind als die vorigen. Aber neue Götter schafft man so nicht. Die innere Müdigkeit des heute auf der Höhe des Lebens stehenden Mannes, der sich bei seinem Mangel an inneren Reserven nur aufrecht erhält durch die Arbeit des Tages; der gedankenlose Vitalismus eines großen Teils der Jugend – was beweist das anderes, als daß wir ohne geistige Ziele sind, oder die geistigen Ziele, die wir uns aufrichten – wie das der Weltversöhnung und -verständigung –, nur halben Herzens erfassen? Der Nationalismus, wenngleich durchlöchert, ist auch heute noch Träger und Erzeuger moralischer Kräfte. Die internationale Verständigung und Zusammenarbeit ist eine sittlich wertvolle Bemühung, aber sie zeigt nichts von der Gestaltungskraft einer zur Herrschaft berufenen sittlichen Idee. Keine übergeordnete Einheit, weder „Europa" noch der Völkerbund noch die Gemeinschaft aller, die den Namen „Mensch" tragen, haben eine Macht über die Vorstellungen der Völker wie des Einzelnen, welche sie befähigen könnte, die Rolle des Nationalismus zu übernehmen. Aus Bedürfnis, aus einem Vakuum allein entstehen keine neuen Kräfte zur Weltgestaltung. Darin, daß die Unerbittlichkeit dieser Tatsache nicht in ihrer Tiefe erfaßt wird, daß man nicht den Mut hat, den Fragen der Zeit ins Auge zu sehen auf die Gefahr hin, keine Antwort zu haben, liegt das Utopische der heutigen weltpolitischen Fortschrittsideologien begründet. Die Diagnose ist wohl richtig. Aber die Heilung läßt sich nicht erdenken und nicht erzwingen, und auch an die Völker stellt die Geschichte bisweilen den Anspruch, das Schicksal an sich arbeiten zu lassen, ohne in logisch bestechenden Scheinlösungen ihr Heil zu suchen, die der Wesenhaftigkeit ermangeln, und die in dem Grade weiter an Bedeutung verlieren müssen, als uns der Weltkrieg nicht mehr im Nacken sitzt.

Man konnte nicht umhin, eine überdeutliche Lektion der Geschichte zu begreifen. Aber daß man dabei nicht einen neuen Glauben sondern nur neue Formeln gefunden hat, zeigt sich am sichersten daran, mit welchem Grad offenbarer Lüge diese schon im Keim belastet sind. Der Glaube er-

trägt nicht nur die Wahrheit, sondern er fordert sie und wird durch sie gestärkt. Hier aber fürchtet man sich, die Dinge beim Namen zu nennen, um nicht den Fußbreit Boden, auf den man sich gerettet hat, zu gefährden. Die „Erneuerer der Welt" gleichen eher den ängstlichen Wächtern eines Pulverturms. Und die Formeln des neuen Idealismus internationaler Solidarität, der bisher durch kein Opfer seine Echtheit erwiesen hat, und der doppelt gefährdet ist dadurch, daß die Interessenpolitik ihn bereitwilligst gefeiert und in ihren Dienst genommen hat, waren verbraucht, ehe sie noch recht begriffen waren.

Die Konjunktur wird noch eine Weile vorhalten. Organisationen internationaler Zusammenarbeit, aus der heutigen Lage geboren, werden ihr Recht und ihre praktische Bedeutung behalten. Aber die „neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt", wird kein Sehender mehr von diesen Bestrebungen erhoffen. Einem historisch notwendigen Gedanken scheint es hier versagt, zu seiner Reife und vollen Auswirkung zu kommen. Daran kranken wir, ganz gleich, wie wir zu ihm stehen. Von der internationalen Verständigung nach dem Weltkrieg sprechen heißt von einer der großen Desillusionen dieser Zeit reden. Und Desillusionen sind gefährliche Aderlässe.

Unter dem Eindruck dieser Ernüchterung erhält eine gegenläufige Bewegung doppelte Bedeutung. Vor der Bedrohung durch eine verödende Standardisierung rüsten die besten Kräfte Europas gegen eine zivilisatorische Vereinheitlichung der Welt, wird die – auch nationale – Besonderung in erhöhtem Maß als Wert empfunden und vertreten. Damit aber gerät der Relativismus, die prinzipielle Gleichbewertung der Völkerpersönlichkeiten, welche Voraussetzung der Verständigungsbewegung ist, ins Wanken. Denn das gesunde Selbstbewußtsein eines Volkes ist nie „gerecht". Es ist immer geneigt, sich zu überschätzen, den anderen karikiert zu sehen und nicht in dem Besten seines Wesens, das selten an der Oberfläche liegt, zu begreifen. Aber ist die heute wie eine Selbstverständlichkeit gestellte Forderung des Gerechtwerdens nicht eine der typischen Überforderungen, die ein der Grenzen des Volksbewußtseins unkundiger Intellektualismus zu stellen liebt? Liegt darin nicht die Gefahr einer Relativierung der nationalen Werte, der nur ein durchgebildeter Geist gewachsen ist? Hat ein Volk wirklich so unrecht, wenn es sich eine Berufung, eine Mission in der Welt zuerkennt, und liegt nicht vielleicht gerade in

diesem Bewußtsein, wenn nur die Mission als Verantwortung begriffen wird, die Voraussetzung für eine aus tiefem Grund als notwendig erkannte Zusammenarbeit der Nationen, die Verankerung eines Weltgefühls in einer Erlebniswirklichkeit statt in einer schattenhaften Ideologie? Es ist lehrreich zu beobachten, daß der ideale Gehalt des Völkerbundgedankens dort am tiefsten erfaßt wird, wo sich das stärkste traditionelle Bewußtsein der Weltberufung findet: in England.

Man will der Befriedung der Welt durch Betonung des „Gemeinsamen" dienen. Aber empfinden wir nicht, wo wir am meisten lieben und bewundern, am stärksten die Besonderheit, das Anders-sein des anderen? Nur wo die Spannungen erlebt werden, in die uns die Berührung mit dem als verschieden Erkannten hineinstellt, wird die Berührung zweier Nationalitäten fruchtbar.

Es hat den Anschein, als sei unser Los die Renaissance eines Nationalismus mit anderer Gefühlsbetonung – skeptischer, weniger opferbereit, mit geminderter innerer Tragfähigkeit. Was er eingebüßt hat an sittlichen Energien, an Glaubenskraft, müßte ihm aus dem Erbe des übernationalen politischen Idealismus an Welthaltigkeit und verantwortungsbewußtem Wollen zufließen. Daß dies Erbe ein so problematisches ist, daß dieser Nachkriegstrieb geknickt ist, ist unsere Schwäche und bezeichnet die Aufgabe der nächsten Generation, die nur in grundsätzlicher Abseitigkeit von jedem „Betrieb" erfüllt werden kann: die Schaffung einer Synthese von National- und Weltgefühl, von Patriotismus und Weltgewissen. Eine Aufgabe, die nicht mit Propagandamitteln, nicht auf dem Weg über die Vielen, wenn auch für sie zu lösen ist.

Wir brauchen – und damit kommen wir zu einer praktischen Zuspitzung des Gesagten – eine geistige Führerschicht, die die Gefahr auf sich nimmt, eine innere Auseinandersetzung mit fremdem Volkstum bis in die letzten Konsequenzen zu vollziehen und ein gereinigtes Bild der Welt den eigenen Volksgenossen darzubieten. Nur mit Hilfe dieser lebendigen Bindeglieder ist die Welt zusammenzuhalten, die sich selbst zum Schlachtfeld hergeben für den Austrag der nationalen Gegensätze, der kontrastierenden Ideale, der sich ausschließenden Lebensformen. Aber nur dann vermögen sie ihre Aufgabe zu erfüllen, wenn sie die Kraft haben, ihr eigenes Wesen und die Bindung an den eigenen Ursprung bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber den fremden Gewalten unversehrt zu

erhalten. Sie haben sich – das Wort ist nicht zu groß – unter das Gesetz eines „Stirb und Werde" zu stellen, um eine Gestalt zu finden, die gesteigerter Ausdruck ihres Erbes ist und gleichzeitig die Welt umschließt – nicht mit einer schönen Geste, sondern als einen verantwortlich und als Schicksal empfundenen Teil ihres Ich.

Daß nur wenige hierzu in der Lage sind, daß viele den Versuch mit einer Zerstörung ihrer Wesenhaftigkeit bezahlen müssen, liegt auf der Hand. Aber einen anderen Weg zur geistigen Einigung gibt es nicht. Und ohne diese ist auch eine Erneuerung der Weltpolitik nicht denkbar.

Dieser Weg nicht der Überwindung, sondern der Verklärung des Nationalgefühls, der Schaffung eines welthaltigen Nationalismus in Einzelnen und durch sie, soweit sie ihn zu fassen vermögen, in den Vielen, genügt freilich nicht, ja er führt nicht einmal in den Kern der Weltnot.

Daß wir ein Ich sind und doch nur ein Teil, daß das Ich seinen Wert und Sinn erhält aus dem Ganzen, aus einer Hingabe an das Ganze, und sich doch mit allen Kräften zu behaupten, abzugrenzen und aufzublähen strebt, ist das Thema des Einzellebens wie der Weltgeschichte. Es kommen Zeiten, wo das Ich schlechte Erfahrungen mit sich gemacht hat und seiner selbst herzlich überdrüssig wird. Aber es ist nicht so leicht umzubringen, wie die Selbsttäuschung zuweilen glauben lassen möchte. Und seine Zerstörung ist nur dann ein sittlicher Gewinn, ein „Fortschritt", wenn es dabei in eine höhere und umfassendere Form eingeht. So mag die schrittweise Entwicklung der Formen unseres gesellschaftlichen Lebens von der Sippe zum Nationalstaat als Fortschritt verstanden werden. Aber stets handelte es sich dabei um ein Ego in dem ganzen irdisch-realen Sinn des Worts, um eine biologische Einheit, eine Lebens- und Interessengemeinschaft, arbeitsteilig zusammengesetzt, bis an die Peripherie vom gemeinsamen Leben fühlbar durchblutet, sich in ihrem Eigenleben der Welt gegenüber behauptend und an dem Gegenüber Ich-Welt ihre Kräfte entwickelnd, ihres Selbst sich bewußt werdend. Der Schritt zur weltumfassenden Völkergemeinschaft aber bedeutet nicht, wie es scheinen möchte, nur ein geradliniges, mit logischer Konsequenz zu forderndes Weiterschreiten auf dem Wege der Menschheit, die Anfügung eines weiteren Gliedes an die Kette der politischen Seinsformen – wenn auch des *letzten*, womit der Kreis sich schlösse und das Reich des ewigen Friedens anbräche. Es geschähe damit vielmehr etwas grundsätzlich Neues, Un-

erhörtes: ein Schritt über die für unser Bewußtsein als Wirklichkeit faßbare Lebensgemeinschaft hinaus, die Aufhebung des – immer streitbaren – politischen Ich, die in der Tat den Anbruch des Tausendjährigen Reichs bedeuten würde, das heißt eines Zustands, der unter anderen Daseinsgesetzen steht als den unsrigen und also im Rahmen der Schöpfung nicht denkbar ist. Denn auch die Menschheit kann nicht über ihren Schatten springen.

Wie der Nationalismus entgiftet und aus ihm der Wille zu internationaler Verständigung entwickelt werden kann, wurde gezeigt: dadurch daß er sich, durch den Dienst der geistigen Mittler vor dem Volk-Gottes-Wahn geschützt, als sittliche Mission begreift. Aber der Weg über ihn hinaus führt für den wirklichkeitsgebundenen, für den der Schöpfungsgesetze bewußten Geist nicht zur Menschheit, sondern zum Menschen. Der heilige Pakt des ewigen Friedens bedarf so vieler Unterschriften, als es Menschen gibt. Er wird unterzeichnet, wo immer zwei Menschen sich als Brüder erkennen und so das Millenium in unserer Mitte verwirklichen.

EUGEN ROSENSTOCK:

KIRCHE UND ARBEIT

Eine Rede[1])

Wenn heute in Deutschland Menschen zusammenkommen, geht es immer um das Wiedergewinnen der Ruhe. Die Bewunderung für die Betriebsamkeit ist aus unseren Herzen gewichen, aber nicht aus den Muskeln. Die wenigsten Menschen wissen sich zurückzuziehen aus dem Getriebe. Wie ist die Arbeit über das ganze geistige Leben und auch über die Kirche doch Herr geworden! Es ist mir heute nichts daran gelegen, über die Arbeiterbewegung zu sprechen; ich möchte die große Zeitwende und Zeitnot der Arbeit aufrollen. Um die Einsamkeit und die rechte Forschungshaltung zu gewinnen, ist es nötig, daß wir alle Schlagworte aus der Arbeiterbewegung und Arbeiterrevolution und aus dem Gegensatz der Arbeiterschaft zum Staat beiseitelassen. Ich bitte Sie festzuhalten, nicht von der Arbeiterbewegung, sondern von der Arbeit als solcher spreche ich.

Ich glaube, daß die Arbeitsfrage, wie sie uns allen menschlich zu schaffen macht, nicht gelöst werden kann ohne Theologie und Kirche, aber auch umgekehrt, daß ohne eine Begegnung mit der ganzen Tiefe der Arbeitsfrage, mit der Arbeitsfrage in ihrem ganzen Umfang, Theologie und Kirche aus ihrer Unfruchtbarkeit nicht erlöst werden. Arbeit auf der einen Seite und Kirche auf der anderen Seite müssen sich begegnen. Es ist schon in den verschiedenen sozialen Bewegungen innerhalb der Christenheit die Arbeiterschaft der Kirche wiederholt begegnet. Da sind die religiös-sozialen, die christlich-sozialen, die kirchlich-sozialen, und wie die Bewegungen alle heißen mögen, die immer eine Begegnung einer besonderen notleidenden Schicht des Volkes mit der Kirche darstellen. Aber es müssen sich nicht nur Arbeiter und Kirche, sondern noch viel mehr Kirche und Arbeit treffen.

Weshalb reicht das Treffen der Kirche mit den Arbeitern heute nicht aus? Ist denn die Glaubenslehre nicht die einzige Quelle, die um den Segen der Arbeit weiß? Nur in der Bibel wird die Arbeit, die stumme, die untheoretische Arbeit, die tagaus, tagein getan werden muß, ohne alle Philosophie und Weltanschauung, nur in der Bibel wird sie verklärt.

[1]) Die Rede wurde auf der Pastorenfreizeit des Schlesischen Verbandes Evangelischer Arbeitervereine gehalten.

Dies ist allerdings bis vor kurzem so gewesen. Noch im 19. Jahrhundert, noch innerhalb des Sozialismus selbst, gibt es keine theoretische, geistige Aufhellung der Arbeit an sich, in ihrer reinen Tatsächlichkeit. Deshalb schien es genug, die arbeitenden Menschen anzupredigen mit dem Hohen Lied der Arbeit, das die Bibel anzustimmen scheint: „Des Menschen Leben, wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen." Diese hier und da aufbrechenden Klänge der Bibel hatte aber die Theologieneuzeit zu einem Evangelium der Arbeit gesteigert und ausgebaut.

Nur zwei Beispiele. Der Gründer Herrnhuts, Zinzendorf, hat aussprechen können: Wir leben, um zu arbeiten. Und noch in einem verbreiteten Lehrbuch der Volkswirtschaft des Jahrs 1927 spiegelt der erste Satz diesen „Geist des Protestantismus": „Der Mensch muß gewisse Bedürfnisse ... befriedigen, *um* leben *und arbeiten* zu können."

Wer merkt diesem Satz an, daß er auf dem Kopf steht? Die Arbeit ist in dieser säkularisierten Theologie genau wie in ihrem lutherischen Vorbild nicht mehr unser mühevolles Ringen, um unsere Bedürfnisse zu befriedigen, sondern arbeiten zu können ist das letzte Bedürfnis!

Nun gehen die Massen längst schon immer weniger in diese Kirchenlehre. Sie bleiben weg. Aber seit kurzem ist noch mehr geschehen: die Kirchenlehre hat ihr Monopol verloren. Sie, die in Sachen der Arbeit von keiner Philosophie etwas zu fürchten hatte, weil die Philosophie die Weltanschauung des Menschen der Muße ist, hat eine Konkurrentin erhalten. Die geistliche Predigt über die Arbeit wird durch eine geistige Kunde von der Arbeit in die Enge getrieben.

Die moderne Arbeitswissenschaft tritt auf den Plan. Und sie ist keine vorübergehende Erscheinung. Sie ist die im Keim unserer Wirtschaft angelegte Vollendung des Systems. Denn unter den Naturkräften, die der Mensch in seinen Dienst stellt – wie die Wendung lautet – befindet sich auch die Arbeitskraft. Schon in dieser Wendung ist aber beschlossen, daß die Arbeit verwissenschaftlicht werden muß. Das wird nur verschleiert durch die gedankenlose Art, in der wir den Ausdruck „der Mensch" in solcher Wendung zu vernehmen pflegen. Dieser Ausdruck „der Mensch" ist nämlich die Hülle für die durch allgemeingültige Urteile zu einem einzigen Subjekt, zum transzendentalen Ich, eben zu „dem" Menschen verschmolzene Menschheit. Früher hieß es: Ein Herr hat einen Knecht; ein Bauer pflügt mit Pferden. Aber „der Mensch", der Naturkräfte in seinen

Dienst stellt, tut dies als geistiges Glied im Heer der wissenschaftlich auf Naturforschung ausmarschierten Menschheit. Er dankt es einem zentralisierten, theoretisch beherrschten, durch Zusammenwirken aller Geister und Schulen erzeugten allgemeingültigen Wissen, daß er die Erdkräfte auch an seinem Teil verwerten kann. Daher wird in der neuen Zeit Wissenschaft angerufen und beschworen, wo immer „der Mensch" neue Kräfte im Kampf mit „der Natur" sich untertan machen will.

Die Arbeitskräfte als Teile der Natur werden heut „rationalisiert". Menschenbewirtschaftung wird studiert; dies Studium mag angesichts der Sprödigkeit des „Materials" schwierig sein. Trotzdem ist es das Teilstück im Prozeß „des Menschen" gegen „die Natur", für das heut Termin ansteht; ohne seine Bewältigung kann der Prozeß nicht weitergeführt werden. Es gibt daher kein Ausweichen vor „Arbeitswissenschaft".

In dieser Arbeitswissenschaft ist die Arbeitskraft Objekt, der Forscher Subjekt. Das bedeutet: im Forscher konzentriert sich der seelische Gehalt aller Arbeit. Denn er allein wird ihr Subjekt. Wo unrationell, unwissenschaftlich und individuell gearbeitet wurde und wird, hat der arbeitende Mensch die Freude und die Mühe, seine Kraft zur Arbeit selbst zu disponieren und einzusetzen. Die Arbeit, die seine Hand tut, bleibt „beseelt", wie das heut genannt wird, weil der Mensch um ihr Gelingen zittern muß.

Wissenschaftlich erforschte Arbeit *muß* gelingen. Die Arbeitsforscher allein hatten, während sie forschten, die Freuden und Schmerzen der Ungewißheit, ob sich das Gesetz der Arbeit wird enträtseln lassen. Nicht der moderne Großbetrieb entseelt die Arbeit. Er spiegelt vielmehr nur die Konzentration der Arbeitsfreude auf die Schar der Forscher, Erfinder und Entdecker der „Naturkräfte". Jedes Objekt rationaler Wissenschaft wird kraft dieses Schicksals zum Gegenstande seines Subjekts, zur Sache einer andern Person. Damit hört es selbst auf, Person oder Subjekt zu sein. Flamme und Eisen, Hund und Pferd, Weizen und Dornbusch, Kirche und Berg sind einer unwissenschaftlichen Zeit Personen und Subjekte. Seitdem und soweit sie Gegenstände der Forschung, Wissenschaft und Technik werden, werden sie unpersönliche, tote Sachen. Die Arbeitskraft rückt ein in dieses Totenreich der Natur. Die Menschenmassen teilen heut das Los der Kreatur, das sie als „der Mensch" des transzendenten Idealismus der Kreatur bereitet haben. Die Arbeitskräfte sind „versachlichte", „unpersönliche" Objekte rationaler Lebensgestaltung. So

sagt man heute mit Recht. Höchstens müßte man daran das Wort „Lebensgestaltung" durch Totengestaltung ersetzen.

Wir wollen nicht auf die Tafel der Werte näher eingehen, die in dieser Arbeitskunde beschlossen liegt. Denn dringender ist es, die Kirchenlehre aus der Verzauberung zu befreien, mit der sie heut noch auf die lutherische Tafel der Werte blickt. Diese alte Tafel brauchte weder mit der Möglichkeit, geschweige denn mit dem Dasein von Arbeitswissenschaft zu rechnen. Deshalb wird sie heut ungültig. Oder genauer: sie wird unverständlich und unverbindlich, da sie zu ihrer Zeit die Mächte des modernen Geistes weder zu binden noch zu verstehen hatte.

Die Kriegserklärung des Protestantismus Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen" enthält diese Tafel der Werte. Der Calvinismus, der Pietismus, der Idealismus haben an dieser Tafel weiter gearbeitet, aber die beiden Rubriken, unter die das Leben aufgeteilt wird, sind durch alle diese Ismen dieselben geblieben. Sehen wir uns diese Rubriken genauer an. Da finden wir den Christenmenschen in zwei Welten an, in der Welt der *Untertanschaft* und der Welt der evangelischen *Freiheit*. Diese beiden Welten entfalten sich immer völliger im Laufe der Neuzeit und sie umspannen als Außen und Innen, Gesetzesraum und Freiheitsraum, unser ganzes Sein und Werden. Da ist zunächst das Gebiet der Freiheit. Der Raum, in dem der Einzelne zu den wirtschaftlich Freien entlassen wird, ist sein Beruf. Darüber ist kein Streit; das ist die gemeinsame Basis. In seinem Beruf ist der Mensch frei. In dieser Ordnung der Dinge, wie sie seit 400 Jahren ist, ist also noch kein Platz für die Arbeit in dem Sinne, in dem sie uns alle plagt und hinzumorden droht. Der Beruf ist der Freiheitsraum des Christenmenschen, der außer Frage steht in der evangelischen Kirche. Nun ist dieser Beruf eingebettet in das Wirtschaftsleben. Die Wirtschaft ist Wirtschaft von Einzelindividuen. Diese Wirtschaft der Individuen wird von den Berufstätigen getragen; dabei ist die Voraussetzung: hoffentlich sind diese Berufstätigen Christen, hoffentlich sind sie gewissenhaft und treu und dadurch nützliche taugliche Glieder der Gesellschaft. Aus der Tätigkeit dieser Individuen ersteht der Bereich von Reichtum und Armut. Denn der wirtschaftliche Erfolg ist verschieden, zu dem der Beruf führt. Die Folge ist: reich und arm, hoch und niedrig, gebildet und ungebildet. Der Gegensatz zwischen gebildet und ungebildet ist vielleicht noch wichtiger als der zwischen reich und arm. Das alles ist unstrit-

tig. In diesem Berufsleben bewährt sich nun die Sittlichkeit des Einzelnen, seine Moral. Das Reich der Wirtschaft ist also auch das Reich der Sittlichkeit, wie man seit Schleiermacher es nennt. Luther sagt: das des Gewissens. Das ist das Bereich des Einzelnen, der seinen Berufsauftrag sittlich gewissenhaft erfüllt. Die Summe dieser Schlagworte schafft, was wir heute nennen: die Gesellschaft. Durch die Freiheit der betätigten Berufe wird die Wirtschaft der Individuen aufgebaut und erzeugt. Aus ihnen bildet sich die moderne gesellschaftliche Ordnung. Die Gesellschaft ist gleichsam die Summe all der Freiheistkräfte.

Dem gegenüber ist der Christ auch gebunden unter das Gesetz. Er ist jedermann untertan. Es ist dies das Reich, in dem er den leidenden Gehorsam schuldet, das Reich der Obrigkeit und zwar der weltlichen Obrigkeit. Es war die Tat der Reformation, daß sie das Gesetz entklerikalisierte. Das Gesetz ist bloß weltliches, d. h. religionsloses, äußeres Gesetz; aber es verpflichtet. Diese weltliche Obrigkeit verkörpert sich in der Zeit der Reformation in der Person des Fürsten. Der Fürst ist der Gesetzgeber der äußeren Welt, während das Reich der Sittlichkeit, des Berufes „innerlich" bleibt. Der Hausvater oder Handwerker schuldet niemandem Rechenschaft für sein Tun im Haus und Beruf. Draußen aber ist der Fürst der Gesetzgeber; man schuldet ihm den Gehorsam. Es ist ein Reich nicht der Wirtschaft, sondern hier spielen die Begriffe Krieg und Frieden hinein, Polizei und Recht, etwas wofür die Obrigkeit zu sorgen hat und das den Einzelnen, den Untertan, den bloßen Christenmenschen nichts angeht. Es ist eine Arbeitsteilung eingetreten zwischen den beiden Bereichen. Und in dem äußeren Bereich ist die Art, wie der Einzelne nun verpflichtet wird, das kahle Recht, hier wird nicht geschuldet freie Liebe und Liebesverpflichtung, sondern der Gehorsam. Selbst die Liebe ist hier „Gebot". „Lieben sollt ihr mich", prügelt Friedrich Wilhelm I. Es handelt sich um das Reich des Rechtes eben nach dem sündigen Stande des Lebens, um die Pflichten der Untertanen. Die Summe dieser Pflichten und Rechte ergibt in langsamer jahrhundertelanger Entwicklung und Auseinanderspaltung die Ordnung des modernen Staats.

Dabei ist es gleich, ob der Gesetzgeber ein Fürst ist oder ob, wie in der Demokratie, die millionenköpfige Gesamtheit des Volkes dazu wird. Demokratie oder Monarchie sind Dinge von untergeordneter Bedeutung. Beide sind Außenwelt gegenüber meinem Gewissen und Blut.

Die wildeste Sozialdemokratie vollstreckt in sich selbst noch ganz naiv diese beiden Reiche des Innen und Außen. Der deutsche Mensch hat es noch heute im Gefühl, als ob hinter ihm ein Polizist stände, als ob er aus zwei Hälften bestehe: hier der Paragraph so und so, das Gebiet der staatlichen Gebundenheit, wo man gehorchen muß, Disziplin halten muß, und dort das Gebiet, wo ich niemanden zu fragen habe, das Gebiet der Sittlichkeit und des wirtschaftlichen Handelns, in dem ich niemandem verantwortlich bin, wo ich nur mein Interesse verfolge.

Diese Tafel also ist unser Ausgangspunkt.

Christenmensch

Untertanschaft – leidender Gehorsam	Freiheit der Kinder Gottes
Äußere Welt	Innere Welt
Obrigkeit	Individuum
Fürst	Beruf
Krieg und Frieden	Wirtschaft – Reich und arm
Gesetz und Recht	*Sittlichkeit und Gewissen*
Tendenzen zum Aufbau des Staats	Tendenzen zum Aufbau der Gesellschaft

Arbeit

In den Rubriken fehlt die Arbeit. Sie ist ja in dieser Tafel die selbstverständliche Verbindung von Innen und Außen! Arbeit als bloße und nackte versachlichte Arbeit ist schlechterdings etwas Neues und wächst erst heute aus dem Wandel des Berufs heraus.

Es wird heute aus der Arbeit dadurch etwas schlechterdings anderes, daß sie nicht mehr unter der Hand des Berufes oder des persönlichen Dienstes getan wird, sondern offenbar wird. Das klingt merkwürdig.

Wir tun aber eine Unmenge Dinge, und sie bleiben unter der Hand. Von den Bedürfnissen des Tages an bis zu den zahllosen anderen Dingen des Lebens, immer sind jeweils eine Masse Dinge, die unter der Hand bleiben. Und es ist ein revolutionärer Akt, wenn dieses Ding dann plötzlich auf die Tagesordnung gesetzt wird. In dem Augenblick, wo sich die Hand dreht und nicht mehr den Blick in die Unterwelt zudeckt, da stößt ein Stück Leben empor, das bewußt wird, und von unserem Bewußtsein aus-

drücklich geordnet werden muß, während es bisher selbstverständlich war.

Heute bleibt die Arbeit nicht mehr unter der Hand des Berufes, sie sagt: Ich bin da, auch dort, wo nicht Beruf oder Dienst ist; dann bin ich berufslose, treulose, nackte Arbeit.

In Deutschland droht uns, daß die Berufe alle vernichtet werden und wir ein Volk der Knechtsarbeit für die Herrenvölker werden. Denn überall dort ist reine, nackte, bloß stumpfsinnige seelenlose Arbeit, wo der Knecht im Menschen, der Untermensch da ist, der berufslose Mensch. Es ist nicht zufällig, daß der Student die Arbeit als derartig unter der Hand geschehend ansehen will, daß er sie mit „Ochsen" und „Büffeln" bezeichnet. Das heißt, die Arbeit gehört der kreatürlichen Sphäre an, der unbewußten animalischen tierischen. Wir akademischen Menschen sind alle dienstwillig, diensteifrig, berufseifrig und eben deswegen so maßlos arbeitsam, weil die Arbeit uns nichts ist, was an sich selbst irgend etwas bedeutet, sondern gebunden ist sie an unsere Berufstreue. Da ist es gleich, ob es sich handelt um den preußischen Beamten, der ohne weiteres die Dienstzeit verlängert, um seine Aufgaben zu erfüllen, oder ob es sich handelt um die Theologen mit ihrer Entheiligung des Sonntags in der Studierstube. Bei uns ist eben immer die Arbeit an den Beruf gebunden. Sie wird unter der Hand getan, weil wir noch einen Wirkungskreis haben, einen Berufsauftrag, in dem sich unsere Sittlichkeit, unser freies Gewissen bewähren kann. Unser „Esel", wie Franziskus sagt, unser körperlicher Mensch, unser „Bruder Esel" wird nicht lange gefragt, mit dem wird nicht viel verhandelt; auf unsere Maschinerie, auf die Fabrik in uns selbst, wird keine große Rücksicht genommen. Da gibt es daher keinen Achtstundentag. Der Körper wird eingesetzt, weil er einen geistigen Auftrag hat. Der Geist baut sich nicht nur den Körper, sondern er hat auch das Recht, über den Körper zu verfügen. Solange der Mensch noch Aufträge hat, bleibt der Körper auch im Alter noch gefügig. Die Arbeit zerstört ihn nicht, auch die 16stündige Arbeit nicht, wenn er einen solchen Wirkungskreis ausfüllen kann. Er hat die Fähigkeit, sich zu erneuern aus der geistigen Berufung heraus.

Das ändert sich alles grundweg in dem Augenblick, wo die Arbeit nicht mehr im Dienst des geistigen Berufes steht, wo der körperliche Mensch nicht mehr an einen geistigen Auftrag gebunden arbeiten muß. Im großen gesehen ist in der modernen Gesellschaft darüber kein Streit: für eine

Unmasse Menschen, für viele Millionen, ist der Wirkungskreis nicht mehr da, der dem lutherischen Beruf entspricht. Es ist so, daß der Beruf überall angekränkelt wird, weil die von den Individuen aufgebaute Wirtschaft heute ihre Eigengesetzlichkeit, ich sage lieber: ihre Gesetzlichkeit enthüllt. An die Stelle der Freiheit im Reiche der Sittlichkeit, in der Wirtschaft, tritt heute plötzlich das Gesetz. Das ist die große Wende, vor der wir stehen. Die Wirtschaft wird zwangsläufig und rationell wissenschaftlich.

Das Gesetz ergreift nun genau so den Unternehmer wie den Arbeiter, ergreift uns in der Kirche und auf der Universität, in den Hochschulen. Wir werden alle rationalisiert. Unsere Tätigkeit wird auch plötzlich verglichen, indem wir alle in eine Gehaltsklasse abgeschoben werden. Früher hatte jeder Pfarrer seine besondere Stellung, sein besonderes Verhältnis zu seinem Patron, hatte seine besondere Besoldung, Deputate, Sporteln usw. Das war alles mehr oder weniger geheim. Heute ist alles auf einen öffentlich bekannten Nenner gebracht. Dieser Nenner macht uns alle indifferent, macht uns gleich, entwertet unseren Beruf, macht so den Beruf zu einer Arbeit. Das persönliche Interesse hängt auch daran, daß der wirtschaftliche Ertrag ein individueller ist. Der Pfarrer, der Lehrer, der Förster und jeder Pfarrer, jeder Lehrer, jeder Förster hatten ihr individuelles Einkommen. Heute ist das nicht mehr. So wird auch unsere Funktion vertretbar. Aus der Persönlichkeit, die ihren Beruf erfüllt, wird heute ein Funktionär, der eine vertretbare Arbeit ausführt. Uns geht es so, nicht nur den Arbeitern! Alle Gebildeten erleben seit Jahrzehnten steigend diese Entwertung ihrer Arbeit. Der geheime Grund ist die weltumspannende Zwangsläufigkeit, die die von der Freiheit her aufgebaute Gesellschaft übermannt. Es geht uns heute an, wenn etwas draußen in China erschlossen wird, wenn die Ernte in Kanada so aufällt oder so. Jedes Dorf wird da heimgesucht von der Preissenkung. Infolgedessen gibt es nicht mehr den Beruf, der jene moderne Weltwirtschaft erst geschaffen und aufgebaut hat, sondern jetzt gibt es innerhalb der aufgebauten, fertigen Wirtschaftsordnung nur noch Funktionen. Und diese Entwicklung wächst mit jedem Tag.

Das Reich der Freiheit im Diesseits, das für Luthers Freiheitsrubrik verfügbar war, hat aufgehört, oder ist im Begriff aufzuhören. Jene ganze Tafel der Werte stürzt ein, weil aus dem Reich der Freiheit das Reich des

Gesetzes wird. Der soziologische Bereich, der der lutherischen Predigt zugeordnet war, damit sich die reine Innerlichkeit auswirken könne: das Haus, der Beruf, das Handwerk, das Gewerbe, das Amt verlieren ihren freien Charakter. Überall müssen wir zusammen arbeiten, ganz gleich, ob wir das nun „Kommissionen" nennen oder „Arbeitsgemeinschaften", oder wie sonst. Die ganzen heutigen Verhältnisse bringen das mit. Überall reiben sich die Menschen untereinander. Von einem freien Beruf ist nicht mehr die Rede. Das Reich der Persönlichkeit ist zu Ende. Es ist eben kein Platz mehr dafür da.

Vergleichen wir die Vorgänge in der Staatswelt, so beobachten wir da die erste Gegenwirkung: alles belastet das Individuum, so sucht es jetzt auf der Staatsseite so viel Freiheit wie nur möglich.

Der Heide in uns, der naturalistische Mensch, der Nicht-Christ begnügt sich mit dieser Ausgleichung zwischen „Volksstaat" und Zwangswirtschaft. Der Staat soll „frei" werden, die Obrigkeit wird mit Watte umwickelt. Dafür kann man die Zwangsarbeit auf der anderen Seite leichter vertragen. Das ist eine kurzartige und verführerische Austauschbewegung. Als ob der Staat je „frei" werden könnte. Die lutherische Tafel läßt sich nicht durch Abtausch von rechts und links erledigen. Damit wäre das Evangelium preisgegeben, die Theologie abgedankt. Befänden wir uns nur in der Spannung Staat und Gesellschaft, dann müßten wir in die Politik gehen, dann ist das unser Reich, dann haben wir kein Problem der Arbeit als Christ. Heute tobt im weitesten Umfang der Kampf allein auf dieser Fläche des Vordergrundes. Die einen wollen Gesetz hier und dort Freiheit, die andern denken umgekehrt. Die Rechten in Deutschland, die die alte Tradition hüten, sagen: Ihr habt noch ein freies Reich in eurem Beruf, was wollt ihr mehr? Der Staat bleibe Machtordnung. Die andern aber sagen: Dort muß aller Zwang verschwinden, denn der Zwang hier ist schon schlimm genug.

Nun aber wurzelt doch die lutherische Predigt in einem ganz anderen reichen Feld. Sie ist doch erwachsen als Reinigungspredigt, als Läuterung der Kirche innerhalb der Kirche. Die zeitlichen Werte Staat und Wirtschaft sind nur Ausdruck für Tieferes. Will man die lutherischen Prägungen wirklich lebendig machen, so genügt nicht ihr Adabsurdumführen. Man muß sie einbetten in ihre Vergangenheit, ihre Voraussetzungen. Dort muß auch die Voraussetzung unserer Lage zu finden sein. Nun ist aus der

alten Kirche von vor 1517 auch für den Evangelischen folgendes unbestritten erhalten geblieben:

Schrift
Dogma
Sakrament (hierunter verstehe ich auch den Kultus, auch Ostern, Pfingsten, Weihnachten, also das Kirchenjahr usw.)
Mission (nicht zu unterschätzen).

Das alles zusammen ergibt erst: die alte gereinigte Kirche, von der aus dann jene Werttafel das Außen und das Innen abteilen durfte.

Daß Luther selbst als Christ in Wittenberg war, wird doch schließlich verdankt der Mission des ersten Jahrtausends, die selbst die Häuptlinge der germanischen Stämme zur Annahme des Christentums gebracht hat. Freilich ein weiter, weiter Weg bis dahin. Aber trotzdem: es ist die gereinigte Kirche, der ökonomische Rest, das Existenzminimum, auf dem die lutherische Einteilung von Staat und Gesellschaft beruht. Also ein Stück Kirche, eine vorstaatliche, vom Staat nicht geschaffene Kirche ist auch im Luthertum vorhanden. Wir haben also bei Luther nicht allein die „unsichtbare" Kirche der Berufsarbeit, aber auch nicht bloß Staatskirche, nicht bloß Kirche als Anstalt, als Verein, sondern Kirche als Stiftung der Vorzeit. Das unzweideutig Kirchenbildende und -Formende sind die vier oben angegebenen Elemente.

Diese Voraussetzungen nach rückwärts werden heute wichtig. Aber auch die Zukunft erzwingt unsere Aufmerksamkeit. Jenseits der Einteilung der letzten 400 Jahre liegt nämlich ein Stück Zukunft in dem Wort „Reich Gottes" beschlossen. Jenseits des Fürstenstaates der letzten 400 Jahre, des modernen europäischen Staates und seiner wirtschaftlichen Entwicklung, seiner Teilung in Recht und Sittlichkeit, Gesetz und Freiheit, liegt jene Hoffnung des Reiches Gottes. Hier ist das Neuland offen. Diese Reich-Gottes-Hoffnung hat auch wieder ihre Elemente, die deutlich zu erkennen sind, obwohl sie in dem Reich-Gottes-Begriff sozusagen „unter der Hand" bleiben; aber doch gehören sie naturnotwendig zum Reich Gottes: Sie lassen sich leicht erkennen. Denn ohne sie wäre das „Reich" nicht herbeigekommen.

Es sind:
das Volk Gottes,
der Weltfriede,

eine Zusammenarbeit der Menschheit,
eine einheitliche Erziehung des Menschengeschlechtes.

Und in einem Gottesreiche kann auch die Kirche nur als Una Sancta erscheinen.

Das Volk Gottes baut das Reich Gottes. Es ist der Gedanke eines Weltvolkes, das alle Menschen umfassen muß, auch wenn es rein eschatologisch zu verstehen wäre. Da ist weiter der Traum von Weltfrieden, der genannt werden muß. Dann die Zusammenarbeit der Menschheit, aber auch der dritte Glaubensartikel von der una sancta, der *einen* Kirche als Hoffnung, als Wachstum des Reiches Gottes. Und nun zwei Dinge, die mir auch hierher zu gehören scheinen. Daß das Evangelium von allen immer wieder aufgenommen wird und wie ein Sauerteig die ganze Völkerwelt durchwirkt, daß äußert sich am eindringlichsten im Begriff einer Erziehung des Menschengeschlechtes, einer inneren, immer wiederholbaren Heranbringung des Reiches Gottes an die Menschen, Erziehung im weitesten Sinne gefaßt. Und unter der Reich-Gottes-Verheißung, da ein Hirt und eine Herde ist, da Lamm und Löwe zusammenliegen, birgt sich doch auch mit: die Erlösung vom Fluch der Arbeit. Irgendwie muß der Fluch, mit dem Adam belegt worden ist, bei der Austreibung aus dem Paradies in Segen verwandelt werden. Es ist bei der Austreibung doch die Arbeit selbst gemeint gewesen, nicht der geistige Beruf, sondern die Arbeit im Schweiße des Angesichts, die Arbeit, über die der Tagelöhner seufzt (Hiob 7, 2 ff.), so daß also die Arbeit erlöst werden muß, ehe sie ein Segen werden kann.

Nun lasse ich das andere alles fort, was es im Reich Gottes geben wird, und wende mich nur der Arbeit zu. Ich erinnere nochmals, die Tafel von der Freiheit zerbricht heut sachlich, nicht durch unseren Willen. Hier muß ich polemisch werden. Es ist ein schweres Unglück, das von der evangelischen Kirche diese Tafel so naiv fortgesetzt wird. Man sagt etwa: die lutherische Lehre vom leidenden Gehorsam erstreckt sich auch auf die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft. Dann ist alles wunderschön, dann überweisen und überwälzen wir eigentlich alles, was vom leidenden Gehorsam in der Außenwelt gilt, auf die Welt der Wirtschaft, und dann hat der Einzelne keine Verantwortung mehr, sondern er dient eben dort auch. Das ist eine ungeheure Versuchung z. B. bei Brunstäd, so billigen Kaufs davonzukommen.

Wenn einer Schnaps fabriziert, Gummiartikel und ähnliches, so sagt mir solch ein Theologe: das ginge den Arbeiter nichts an. Er habe nur für seine Familie zu sorgen. Dadurch bringt man aber den Menschen völlig um seine Würde, um sein Urteil, seinen Verstand. Man sieht, wozu all die theologische Überbildung führen kann, die gewisse neue Tatbestände nicht mit aufgenommen hat, sondern für ganz andere Tatbestände die alte Formulierung durchhält. Seitdem der Beruf kein freies eigenes Gebiet mehr ist, weil die einheitliche Wirtschaft uns knechtet und uns zum Gesetz geworden ist, genügt es nicht bloß, daß man im „Beruf" seine Pflicht tut. Man muß auch Glied in einer vernünftigen Ordnung der Dinge sein wollen und können, weil nur noch alle zusammen einen Beruf haben.

Was bleibt da von jener lutherischen Tafel auf der rechten Seite, d. h. auf der Seite der Sittlichkeit und Freiheit übrig? Das sittliche Handeln im Beruf ist nicht mehr möglich, weil der Beruf durch die Eigengesetzlichkeit der neuen Obrigkeit (Wirtschaft) zerstört ist. Es bleibt auf dieser Seite nur noch die Begleiterscheinung dieser alten Sittlichkeitssphäre: die Gedankenfreiheit. Denn es ist leicht verständlich, daß das, was wir heute Weltanschauung nennen, jenes Reich der Gedanken, Träume und Denksysteme dem Einzelnen nur als Krone seiner sittlichen Handlungsfreiheit zugebilligt wurde. Wenn jetzt die sittliche Handlungsfreiheit zerstört wird, so bleibt nur jene Krone der weltanschaulichen Freiheit übrig. Das aber ist doch ein wurzelloses, in sich wertloses Luftgebäude. Es ist aber dies der Zustand, den wir heute bei den Menschen sehen. Wer die Berufswirksamkeit nicht mehr hat, der zeigt das in der Art seiner Gedankenfreiheit: alle möglichen phantastischen Vorstellungen gestattet er sich. Denn keine Nachprüfbarkeit, keine Bewährung in der Wirklichkeit ist ihm auferlegt, sondern nur Gedanken hat er übrig, die nicht bloß zollfrei sind, sondern auch billig und wertlos. Diese Gedankenüberfütterung, die wir in Deutschland haben, ist so lebensgefährlich, weil die Leute das dauernd ertragen müssen, ohne daß der Stoffwechsel zwischen Denkfreiheit und sittlicher Freiheit in Gang kommt. Deswegen gilt der Lehre, die trotzdem die alte Tafel erhalten möchte, meine unversöhnliche Feindschaft. Sie ist eine logische Vermessenheit. Weil sie scheinbar alles weiß, sich aber die Mühe spart, in das umgestürzte Chaos der eigenen Zeit hineinzublicken und die Begriffe von dort her zu ergreifen. Sie führt das vor 400 Jahren Gedachte

jetzt einfach logisch durch. Sie sieht nicht, daß ein Stück Freiheit, die damals bestand, heute nicht mehr besteht. Diese Deduktion ist lieblos. Zur Liebe gehört, daß ich das Leben unmittelbar auffasse, wie es besteht oder zerfällt. Die Verwüstung, die damit angerichtet wird, ist sehr groß. Es würde viel von der Verbitterung beseitigt werden, wenn nicht die Theologen selber sich so versteifen würden in diesem wirtschaftlichen Interessenkampf. Doch genug davon.

Ein Ding ist an der heutigen Arbeit deutlich. Sie geschieht nicht mehr unter der Hand. Nur ein kleines Beispiel: Der akademische Ingenieur hat sich bisher auf der Hochschule gegeben, als wäre er auch ein Student der Universität. Schon bisher war das sehr fragwürdig. Er hatte 46 Wochenstunden, die er hören mußte. Die Technische Hochschule ist in Wahrheit eine Werkstatt, in der gearbeitet wird. Nun ist ein Abkommen geschlossen worden, der die Ferien fast aufhebt und auf vier Wochen Urlaub jährlich reduziert, ein Abkommen zwischen Industrie und Hochschule! Die übrigen vier Monate Ferien müssen die Studenten in planvoller Wirtschaft verbringen. Der Stand der Ingenieure wird so zu einer gehobenen Arbeiterschicht in der Industrie. Bei uns an der Universität droht auch die Verkürzung der Ferien. Auch das ist eine Erscheinung, die zu denken geben muß. Sie würde dazu führen, daß frei und in Muße nichts mehr produziert werden wird. Die echte freie Berufsarbeit wird drangegeben. Die Arbeit, die unter der Hand geschah, weil sie niemand sah, fällt fort. Und diese Vernichtung droht bereits an der Freistatt des Berufes, an der deutschen Hochschule, an der Luther und Melanchthon Professoren waren. Das zeigt, daß der Krebs heute im Kern unserer Kultur sitzt. Es handelt sich hier nicht um die Arbeitnehmer, sondern um die Zentraleinrichtung der deutschen Universitäten, von der so viel Segen seit vier Jahrhunderten für die Ordnung in Staat und Gesellschaft immer wieder ausgegangen ist. Die Universität selbst wird in ihrer Teilung in Freiheit und Gesetz heute bedroht. Auch ihre Freiheit des Berufs wird Knechtschaft der Arbeit.

Wenn das nun so ist, wenn die Arbeit nicht mehr unter der Hand geschieht, dann wird etwas für den jungen Studenten lebenswichtig, nämlich die Arbeit selbst als Lebenskunst zu lernen, als nicht lebenzerstörend, sondern als Technik. In meiner Studentenzeit kannten wir keine Arbeitstechnik. Heute wird das gründlich anders. So ein Ingenieur muß eine gewisse Arbeitstechnik sich angewöhnen, unabhängig von jeder Spezial-

arbeit eine Kunst der Pausen, eine Kunst des Rhythmus, einfach aus Angst sich zu zerarbeiten. Dieser Esel Mensch wird jetzt nicht mehr durch den eigenen Geist immer wieder ins Leben gerufen, sondern bei einer solchen nur gliedhaften Arbeitsweise muß er befragt werden nach seiner eigentümlichen Natur, nach seinem Rhythmus. Es regnet jetzt Bücher über Gymnastik, die ganz instinktiv, oft ohne tiefere Kenntnis, diesen körperlichen Menschen in seiner eigentümlichen Ebbe und Flut zu erfassen versuchen. Das geht uns plötzlich alle an, weil ein Stück Kreatur in uns erlöst werden will. Positiv, aufs Ganze gesehen, wenn wir einmal beherzt von unserer versinkenden Akademikerschicht absehen, ist das eine große Sache, wenn die Kreatur, die da seufzt, nun wirklich erlöst wird, wenn ein Stück in uns heute irgendwie gestaltet werden muß, nicht mehr mißbraucht werden darf, weil sonst nichts mehr uns übrigbleibt, wenn also das Geschöpf in uns ebenfalls nach der Ebenbildlichkeit Gottes verlangt. In der bisherigen Ordnung der Dinge wurde nicht der Knecht, das Leidwesen Mensch in uns erlöst, sondern der Mensch als Geistträger, als Berufener. Das ist ja das Große in der Berufslehre des Luthertums, daß dem Menschen seine Ebenbildlichkeit dadurch gegeben wird, daß er als Sohn, als Persönlichkeit in die Reihe der Brüder des Herrn tritt. Offenbar kann niemals die leibliche Kraft in uns, die unvernünftige, in der gleichen Weise in den Erlösungsprozeß hineingerissen werden. Die Kräfte unseres Leibes können nur als Glieder der vergänglichen Welt erlöst werden mit der ganzen vergänglichen Welt zusammen. Der Geist muß hier über die Schöpfung als solche kommen. Nicht kann er hier den Einzelnen als Persönlichkeit geistig berufen und selbständig machen. Von uns als Geschöpf ist in der Luthertafel aber noch gar nicht die Rede, sondern immer von geistigen Menschen. Ein neues Reich, ein neues Spiel heben an. Da steht der Mensch als eine Kraft unter den vielen Kräften dieser Erde und will in den Reigen der Geschöpfe einschwingen.

Wenn die Zeitfrage heute diese Rolle bei der Arbeit spielt, wenn die Zeitfrage heute das dringendste werden will, so ist es eben deshalb, weil der Mensch als vergängliches Wesen, als Kreatur, heute seine christliche und aus dem Glauben geschehende Ordnung sonst nicht mehr leben kann. Der Beruf selber bildet uns nicht mehr; und weil der Beruf über uns hinweggeht und uns nicht mehr zu bilden vermag, sondern uns zu zermürben droht, deswegen muß die Kreatur in uns aufstehen, zunächst

in Gestalt unserer Frau, die da sagt: So geht es nicht weiter. Der Mensch hat früher mehr gearbeitet, und trotzdem ist die Arbeit kein Problem gewesen. Erst seitdem ist die Arbeitsüberlastung in der Schule ein Problem geworden, seitdem die Arbeit selbst Problem geworden ist. Die früheren Schulen waren eben Schulen, die „Persönlichkeiten" heranbildeten. Vielleicht wurde dies Ziel der Schule nur bei drei Menschen erreicht. Die anderen waren Widerstand, Futter; nur drei von zwölf Abiturienten waren es oft, die griechisch oder lateinisch sprechen und schreiben konnten. Das will heißen, daß die Schule bewußt die einzelne Persönlichkeit anregte. Aber die Epoche war damals mit dieser Zielsetzung auf den Geistmenschen einverstanden und deshalb übersah sie die acht oder neun Versager ohne Herzeleid.

So ist es heute nicht mehr. Nur ein Drittel der Abiturienten kommt überhaupt mit akademischen Fächern in Berührung. Nun erträgt man das Mißverhältnis nicht mehr. Infolgedessen fing die Schulreform an mit dem Schlagwort: „Überbürdung". Nicht daß objektiv die Überbürdung da war; sondern die äußere Zeitlage ließ plötzlich diesen Ruf verständlich erscheinen. Die Überbürdung in der Schule ist die Form, in der die höheren Stände zuerst den Ruf der Arbeitsfrage vernommen haben. Es gibt also seitdem eine Arbeitsfrage in allen Volksschichten ohne Rücksicht auf die Arbeiterbewegung. Das ist kein Wunder. Wenn heute die Wirtschaft Gesetz wird, Naturgesetz, so kennt sie für unsere Arbeit kein Maß. Die Straßenbahnen gehen Sonntags und Wochentags. Sie rechnen immer mit uns und wir mit ihnen. Wir haben eine Unmasse von Tätigkeiten, die wir jeden Tag verlangen. Es ist für den einzelnen Menschen in der Wirtschaft kein Maß mehr für seine Tätigkeit gegeben, wir alle wirken umschichtig an einem fortlaufenden Band der Wirtschaft, wie sie in der Band- und Fließarbeit besteht. Unsere Arbeit ist nur ein ganz kleiner Ausschnitt dieser Band- und Fließarbeit, in der wir alle stehen, in der wir längst drin sind. Die Band- und Fließarbeit von Henry Ford ist nur die letzte saubere Durchführung bis ins kleinste dieses allgemeinen Zustandes.

So empfinden wir in der Wirtschaft, ganz anders als im Beruf, heute nirgends mehr ein Maß für uns selbst. Der Beamte findet es nicht mehr – niemand mehr. Auch die Männer der Kirche nicht mehr, seit dem die Vereine sie beliebig Tag und Nacht auffressen. Und wenn der Tag 48 Stunden hätte, wir wären noch immer überlastet.

Weil die Arbeit nicht mehr unter der Hand geschieht, schreit sie nach dem, der Kreatur eingeborenen Gesetz. Die Kreatur will nicht das Gesetz der Wirtschaft erfüllen, wenn man nicht auch nach ihr, der Kreatur, fragt. Wenn sie jenes Gesetz erfüllen soll, und sie weiß, daß sie als Kreatur dienen muß, so will sie aber doch zugleich das Gesetz aufdecken und enthüllen, das uns selber der Herrgott als Maß eingesetzt hat. So kommt das Problem der Geschlechter und das Problem des Alters auf die Tagesordnung. Denn jedes Alter arbeitet anders. Mit 40 Jahren arbeite ich anders, sparsamer, als mit 30 Jahren. Ich suche allerhand Vereinfachungen. So geht es durch das ganze Leben. Ich bin überzeugt, daß ich auch weiter meine Arbeit in jeder Lebensstufe werde anders tun müssen. Und da nicht mehr der Beruf wie früher da ist, der das ganze Leben hindurch gleichbleibt, sondern nur noch die Arbeit, so ist plötzlich das Lebendigbleiben, das Ausfüllen-Können der Aufgabe auf jeder Altersstufe für die Menschen eine Lebensfrage geworden. Wie ratlos sind die Unternehmer doch dem gegenüber, was sie mit den Menschen vom 18. bis 60. Jahre anfangen sollen; das wissen sie nicht. Sie können Greise und Lehrlinge betreuen, aber die Erwachsenen? Nur wenn der Generaldirektor sich selbst als Kreatur behandeln würde und sich selbst, seine Arbeitsstufe und sein jeweiliges Lebensalter ernst nehmen würde, würde er begreifen, was der Arbeiter sucht; eine kreatürliche Gestaltung des Arbeitslebens, gemäß den Altersstufen des Lebens.

Schlatter von St. Gallen hat ein Büchlein geschrieben: Die Lebensarbeit des Mannes. Nun habe ich selbst ein Büchlein geschrieben über „Die Lebensarbeit in der Industrie". Aber das hinderte mich nicht, begeistert nach dem Schlatterschen zu greifen. Ich schlug es auf und war baß entsetzt. Wenn ein Pfarrer über die Lebensarbeit des Mannes schreibt, so gebraucht er dieses Wort und redet trotzdem nur vom Beruf. Lebensarbeit ist an sich ein schönes Wort. Das Buch zeigt, wie man es aufkleben kann, auf etwas völlig Ungedachtes – Gedankenloses. In dem ganzen Schriftchen hat er nicht ein einziges Mal von seiner eigenen Not gesprochen. Aber nur aus der eigenen Not heraus kann man darüber sprechen. Hier liegt heute eine große allgemeine Not vor. Wir alle empfinden, wie wir immer wieder der Umstellung und Aufrüttelung bedürfen. Ich muß, oder vielleicht: ich müßte mal, so sagt man wohl vorsichtig, eine gründliche Änderung eintreten lassen, um frisch zu bleiben. Schon in diesem

„müßte" liegt etwas, was die Alten nicht gekannt haben, was ein Professor oder Pastor vor 100 Jahren gar nicht verstanden hätte. Das „müßte" ist der Beweis, daß man die Arbeit, die man tut, und die sehr stark aus Schreibmaschine besteht – aus der lutherischen Schrift ist eine Schreibmaschine geworden –, daß man diese Arbeit nicht mehr auf die gleiche Weise tun kann wie früher. Unser Esel Mensch rebelliert.

So entsteht die Mission, auch die Kreatur zu erlösen. Die Erlösung der Kreatur kann nur einsetzen, wenn der Mensch selber in seiner Kreatürlichkeit aufgeschlossen wird. Der Fluch über Adam scheint mir also wirklich im Aufbrechen, wo durch Arbeitsgemeinschaft, durch Freizeit, Rhythmik, durch Hinwendung zum Geheimnis der menschlichen Natur als eines vergänglichen, sich wandelnden Wesens, wo durch das alles überhaupt erst der Mensch von Fleisch und Blut wachgekratzt und geordnet wird.

Natürlich gibt es Anknüpfungspunkte theologischer Art, die ich anführen könnte. Ich könnte darauf hinweisen, daß eben bei der Schöpfung des Menschen die erste und zweite Person und auch die dritte Person der Gottheit in eigentümlicher Weise vereint sind. „Lasset uns einen Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei." Gott Vater und Sohn (Logos) gehören dabei zusammen. Das besagt aber, daß alles Menschentum *geistig* geschaffen wird und daß die Kreatur des Menschen zu Ende geschaffen werden muß vom Geist her. Der 2. und 3. Artikel ist heut viel zu weit auseinandergetrennt; sie gehören aber so sehr zusammen, daß in der alten Kirche gewisse Aussagen einmal bei Christus stehen und einmal beim Geist. Dies Paradox, auch rein grammatisch seltsam, begegnet z. B. im Symbol des Epiphanius (Denzinger-Bannwart[12] Nr. 13). Der Sohn war da vom Anbeginn der Schöpfung, vor Jesus also. Die Zerreißung in Christus und Heiligen Geist hat dazu geführt, daß wir für die gegenwärtige Welt die Weiterschaffung des Menschen nicht aktuell gesehen haben. Wir waren so sehr mit Christus und dem Kreuz beschäftigt, daß wir die Weiterarbeit Gottes, der den Menschen schaffen will, ignoriert haben. In der Erschaffung des Menschen ist Christus selbst als der Geist tätig. Sie werden zugeben, daß in der üblichen Auffassung des Reiches Gottes die aktive Tätigkeit des Weiterschaffens des Menschen fast nicht gesehen und gefühlt wird. Sie ist aber mit aufgegeben mit dem 1. und 2. und 3. Artikel, wie der 3. Artikel heute überhaupt erst anfängt

eine mächtige Rolle zu spielen. Im zweiten Artikel leben auch dafür wichtige Kräfte, die christologischen, die der Logoslehre. Denn wenn eben der Mensch von vornherein unter dem Logos steht, so folgt daraus, daß der Geist sich den Körper baut, daß der Mensch ständig weitergeschaffen werden kann, wie wir es bei der Natur draußen nicht ohne weiteres empfinden. Wie stark uns das verlorengegangen ist, zeigt der Haeckelstreit. Die Frage, wie alt der Mensch ist, hat ja nur Sinn, wenn der Mensch nicht auch heute noch geschaffen wird. Man nimmt dann an, nur Gottvater habe den Menschen geschaffen so wie die Natur; nein, Christus hat ihn mitgeschaffen. Irgendwie aber muß verheißen sein, was heute geschieht; deswegen ist im Dogma selber ein Fortgang angelegt über das Zeitalter von Gesetz und Freiheit hinaus, nämlich aus Kirche in Reich Gottes. Diese Verheißung ist um so dringlicher, je böser der Alltag. Und was sehen wir heut als Alltag?

Nicht nur, daß die Arbeit an sich mechanisch, leblos, sachlich geschieht, weil der Beruf Gesetz wird; die Arbeit wird auch willkürlich, maßlos, ordnungslos, weil die Wirtschaft gesetzlich wird. Es entsteht eine Spannung zwischen Wirtschaft (Beruf) und Arbeit. Die Arbeit kennt keinen Rhythmus und kein Ende. Aber noch etwas geschieht ihr, das uns alle schwer trifft. Gerade bei der Kirche will ich es zeigen. Die Arbeit wird nicht bloß rhythmuslos, sondern auch heimatlos. Auch das ist eine Revolution. Der Beruf schafft Heimat. Der preußische Jurist hatte immer seine Heimat unter seinen Kollegen, der Pfarrer in seiner Gemeinde, der Bauer aber hatte Heimat durch Bodenständigkeit. Er starb an demselben Ort, wo er geboren war. Man richtete seinen Hausstand ein an der Stelle, wo man zu bleiben gedachte. Freizügig waren also nur die geistigen Berufe, die statt der räumlichen Heimat eine geistige Heimat fanden in ihrem Stand. Es gab eine geistige Heimat im Berufsstand, in der Kollegenschaft, und eine sinnlich-räumliche Heimat für die anderen Volksschichten. Heute ist für beide Stände, für die Gebildeten und Ungebildeten, für die Akademiker und Nicht-Akademiker die Heimat in Auflösung begriffen. Man kann sich auf die Kollegen nicht mehr verlassen. Früher war der Kollege noch nicht der Todfeind. Das Verhältnis war wirklich schöner und echter. Die Kollegialität verschwindet überall dort, wo an Stelle der Berufstätigkeit blasse speziale Arbeitstätigkeit getreten ist. Solange ich in meiner Fakultät mit zehn Professoren zusammen bin, die dasselbe gelernt haben und dasselbe

tun, können wir Freud und Leid voneinander würdigen. Man konnte genau beurteilen, wie der andere ist. Heute – und bei uns Juristen ist es ja noch relativ harmlos – aber es ist doch schon so, daß jeder heute eine andere Vorbildung hat, auch in derselben Fakultät. Auch bei der theologischen Fakultät ist es so. Da sind die Historiker, die Philologen, die Alttestamentler, die praktischen Theologen. Der Bildungsgang fängt an, sich mehr und mehr zu differenzieren. Da hört die Kollegialität auf. Spezialist bedeutet: daß aus dem Berufsgebiet ein Arbeitsgebiet wird und wo eine bloße Funktion, ein bloßes Arbeitsgebiet da ist, da hört die Kollegialität auf, und damit fällt die Heimat für die gebildeten Stände weg.

Örtlich mit der Heimat im Raum ist es genau so. Auch auf dem Land nimmt die Heimatlosigkeit erschreckend zu. Die Leute haben keine Heimat mehr. Ein Rittergutsbesitzer sagte mir neulich spontan, daß bei ihm seine Leute keine Heimat mehr haben. Und wenn solch ein Mann das ausspricht, so muß man trauen. Er meinte, das würde noch schnell zunehmen.

Wir brauchen also für die Seele eine Heimat, da sie geistig durch den Beruf und körperlich durch den Boden nicht mehr gegeben wird. Die Heimat kann nicht mehr verlagert werden in die geistige Kollegialität der gleichartigen Berufstätigkeit, aber auch nicht mehr erwartet werden einfach von der Landschaft, vom Boden, vom Dorf. Ohne Heimat aber kann der Mensch nicht existieren. Seine Kräfte entfalten sich nicht. Für den modernen Betrieb gibt es diese Heimat nicht einmal als Frage. Sie kann nur in der seelischen Gemeinschaft immer wiederhergestellt werden. Damit ist die ganze Bedeutung der Freizeiten gegeben, der ganzen Heimbewegung, der Volkshochschule. Freizeiten sollen die Heimat ersetzen, die der Mensch sich erst schaffen muß. Er muß die zerstörte, körperlich räumliche und geistige Heimat ersetzen durch die seelische Heimat. Deswegen bin ich so gegen Freizeiten, wo man keine freie Zeit hat. Die seelische Beheimatung verlangt noch etwas ganz anderes als Vorträge. Es handelt sich um Aufschließung der seelischen Kräfte. Daher der Begriff der Gemeinschaft, der heut in aller Munde ist, weil hier die seelische Heimat des Arbeitstiers Mensch geschaffen werden muß, eine Heimat, die den bloßen Funktionär beseelt und adelt.

Der Einzelne ist als arbeitender Mensch zu schwach, um sich geistig den Sinn seiner Arbeit selbst zu holen. Er ist auch zu schwach zur Ein-

samkeit geworden. Die in sich selbst ruhende Persönlichkeit des Berufsträgers hatte die Kraft zur Einsamkeit gehabt. Das Massenwesen des Arbeitsmenschen braucht nicht die Gemeinschaft, um in ihr unterzugehen, sondern um aus ihr auch wieder die Kraft zu einsamen und selbständigen seelischem Dasein sich neu schenken zu lassen. Der Berufsträger alter Art ist geistig auch so kräftig, daß er von niemandem Belehrung braucht über den Sinn seines Tuns. Aber der heutige Arbeitsmensch braucht Gemeinschaft, seelische Beheimatung, nicht etwa nur, um außerhalb der Arbeit Mensch zu bleiben, sondern für seine Arbeit, um seine Arbeit mit neuer Kraft und Gewalt wieder tun zu können. Der Knecht in uns (mit diesem Ausdruck kann man das Wort Proletarier ersetzen), das Animale in uns, das lebende Wesen, aber noch ohne Geist, das kann nicht erlöst werden, in dem Sinne, wie die einzelne, geistig gebildete Persönlichkeit. Ich muß hier vielmehr sagen, daß alle Bedürfnisse des täglichen Lebens, vom Stiefelputzer angefangen, daß all die Dienstbarkeit, die der Leib verlangt, niemals zu einer Freiheit des Gewissens führen kann. Denn die Arbeit *muß* schlicht getan werden; d. h. die ganze Idee der sozialistischen Arbeiterbewegung, der Arbeiter könne mit seiner Arbeit, auch mit Bezug auf seine dienende Verrichtung, ein freier Bürger werden, ist abwegig. Die einzelne Arbeit muß unbedingt getan werden; sie wird gebraucht im gesellschaftlichen Leben. Zum Bürger und Christenmenschen Luthers gehört aber dieses Unternehmergefühl: ich kann's tun oder ich kann's lassen. Der Knecht in mir kann also nicht Bürger werden. Die Kreatur in mir kann nur zur Kindschaft im Hause, zur Gliedschaft entfaltet werden. Glied im Produktionsprozeß, darauf kommt es an. *Als Glied* will sich der Arbeiter behandelt wissen; das ist ein Verzicht auf das Reich der Freiheit, auf Autonomie, aber es ist mehr als Knechtschaft. Wir brauchen nur zu denken an die theologische Stellung des Kindes im Hause, das auch dient, das keine eigene Verfügung hat, seine Tätigkeit von Vater und Mutter angewiesen bekommt, das aber keinen Augenblick das Gefühl hat, ein Knecht zu sein, sondern ein Kind.

So ist der Mensch heute etwas ganz anderes wie in der lutherischen Predigt. Er ist ein Knecht, der Kind werden soll. Im Gegensatz zur lutherischen Predigt, wo er ein Mann ist, der Hausvater werden soll, verantwortlich werden soll. Da sind ganz andere Kräfte in uns Menschen, die heute erlöst, entbunden werden müssen. Ochs und Esel sind uns plötzlich

heute auch als Erlösungsträger aufgegeben. Die sollen richtig erschlossen und geformt werden. Daher kommt nun die ganz neue Bedeutung jener urkirchlichen Elemente, von denen Luther einfach naiv gezehrt hat. Die Kräfte der alten Kirche waren: Mission, Sakrament, Dogma, Schrift. Wenn nicht der Mann in uns, nicht der bewußte Geistträger, sondern die Kreatur angeredet wird, gilt es heute nicht den Menschen vom Bekenntnis her zu kriegen, sondern eine neue Missionsarbeit der Kirche tritt in den Vordergrund; es gilt seine Bildsamkeit zu schützen. Man muß sich klar werden; muß man einen Menschen von der männlichen Bekennerseite kriegen, oder muß man ihn erst seelisch bilden? Aber nicht bloß für die Jugend gilt das, auch für die Erwachsenen; die ruhenden Kräfte der Kirchenjahrgestaltung, von denen bisher einfach gezehrt werden konnte, werden heute aufgerufen zum Wieder-Einsatz. Ähnlich wie die alte Christologie und die alte Kirche müssen auch wir wieder in das Ungeformte hinuntergreifen, müssen die Menschen von allen Seiten her formen, damit sie ihr menschliches Angesicht, ihre Gottesebenbildlichkeit behalten. So hängt das zusammen, weil die Arbeit geleistet wird von unserem Esel und nicht von unserem richtenden Verstand, nicht mehr von uns als Vernunftwesen, sondern von uns als Arbeiter, deswegen muß auch an uns erst herangetragen werden alles, was uns bekleidet als Kreatur. Die Frauen sind eben deshalb noch besonders zu kurz gekommen in der Männerordnung der Dinge. So erklärt sich auch die Gestaltung der Frauenbewegung.

Zwei Dinge sind in ihrer ganzen Wichtigkeit deutlich: Die Arbeit selbst steht heute zur Debatte, weil sie nicht mehr unter der Hand geschieht; das andere, das sich daraus ergibt, ist, daß aus diesem Aufbrechen der Arbeitsfrage als solcher sich die Ablösung von der Berufsfrage ergibt, weil der Mensch als Kreatur von den Gesetzen der Arbeit zerrissen zu werden, pausenlos und heimatlos zu werden droht. Daraus erwächst die Missionsaufgabe. Die Lage befällt die ganze Menschheit. Bei uns Deutschen ist sie am akutesten. Deutschland ist da viel interessanter als China. Nur bei uns zerbricht die ganze Tafel von Staat und Wirtschaft, während sie in China erst heut aufgerichtet wird. Deswegen, weil bei uns diese Heimatlosigkeit und Rhythmuslosigkeit der Arbeit zum Gesetz eines ganzen Volkes wird, deswegen wird nun plötzlich aus dem etwas fernen Reich-Gottes-Gedanken diese ganz nahe dringende Situation des Ein-

satzes aller Kräfte, von denen die alte Kirche bisher naiv gezehrt hat, die aber heute fast aufgezehrt sind und erst wieder von uns geschaffen werden müssen.

Liegt nun in diesem allen ein Heraustreten aus dem, was uns verheißen ist? Brechen wir mit der Kirchenlehre?

Wir brauchen nur Ernst machen mit der Fülle der Erkenntnis, die in der Lehre eingeschlossen ist, daß Christus auch bei der Schöpfung dabei gewesen sei und nicht bloß bei der Offenbarung. Wir dürfen nicht den 2. Glaubensartikel isolieren, sondern müssen seinen Zusammenhang mit dem 1. und 3. Artikel wiederherstellen. Heute ist es so, daß die Heiden, die Sozialisten den 3. Glaubensartikel in ihrer Weise beschlagnahmen, und die katholische Orthodoxie den ersten. Unsere Aufgabe, ja, was *wir* allein leisten können, ist, daß wir, nachdem wir in der Leben-Jesu-Forschung und in den Problemen der christlichen Theologie der letzten Jahrhunderte den 2. Artikel ausgeschöpft haben, daß wir nun zusehen, was in ihm selbst darüber hinausweist und ihn verbindet mit den anderen Artikeln.

Also die Lehre wird nicht verleugnet. Aber ebensowenig darf verleugnet werden, daß es nur um die Kreatur geht. Denn damit ist klar, daß es sich um das Vorfeld des kirchlichen Glaubens handelt, das wiedergeschaffen werden muß. Wir müssen erst wieder Menschen haben, die die einfache natürliche Theologie aufbringen können. Es gibt gewisse irdische Grundkräfte, die erst einmal funktionieren müssen, ehe sich der Wunderbau einer Menschheitskirche aus ihnen wölben kann. Der Mensch ist heute z. B. so stark verstümmelt, daß er wieder etwas von Konzils-Stimmung erleben müßte. Der konziliare Gedanke der alten Christenheit kann wieder lebendig werden, der spiritus sanctus, der dort, wo zwei versammelt sind in meinem Namen, id quod ab omnibus creditum est, auch aufbrechen läßt. Zu solchem gemeinsamen Aufbruch müssen wir uns aber erst wieder fähig machen. Wie soll der Einzelne Arbeitsmensch von dieser Glaubenskraft eine Ahnung erhalten, wenn er nicht solche Vorgänge, wenn auch in der bescheidensten, diesseitigen Vorform, in seinem Leben gelegentlich erfährt? Ich muß dem Manne sagen können: Du hast es ja selber erfahren, daß du einmal in gemeinsamer Not gemeinsam erleuchtet worden bist. Was wir also fordern, ist nur eine Hilfsaktion, nur eine bescheidene Vorleistung als Entlastung der Kirche. Kann ich das nicht, dann ist alle meine Predigt vergebens. Auch die Freizeiten usw. müssen es ernst damit

nehmen, das eigentlich kirchliche Werk von Dingen zu befreien, die es nicht leisten kann. Man faßt die Menschen nicht mehr, kann sie auch nicht durch Vereine usw. mehr fassen, sie laufen weg, weil sie krank sind, ungläubig sind, an sich selbst ungläubig sind. Sie sind schon vorher ungläubig, nicht bloß in kirchlichen Dingen, ungläubig auch in den Instinkten des eigenen Lebens, beim Heiraten, Kinderkriegen, bei der Berufswahl. Mehr und mehr nimmt der Mensch diese Beziehungen ohne persönlichen Gewissenseinsatz, als bloß sachliche Vorfälle, an. Nun handelt es sich darum, diese merkwürdigen Beziehungen zwischen Arbeitswelt und geistiger Welt wiederherzustellen, damit die Kirche wieder ein Echo findet. Daher kommt es auch, daß der Begriff Arbeitsgemeinschaft so wichtig wird. Ganz unkirchlich, untheologisch muß der Arbeitsmensch seine Arbeit als Spiel vor seinem Schöpfer tun lernen. Es ist eine Entlastung des Theologischen notwendig, indem all die natürlichen Glaubenskräfte erst einmal gepflegt werden müssen. Dann kommt alles von selbst.

Vom Rande des irdischen Kreislaufes vergänglicher Kräfte wollen Stimmen laut werden, die dem in der Mitte ruhenden ewigen Schoß ihre irdische Arbeit in aller ihrer Vergänglichkeit spielend darbringen als kindlichen Dienst. Ein geschöpflicher Gegenspieler der übernatürlichen Kirche will die natürliche Arbeit werden, die Adam nicht länger allein tut, sondern die ab omnibus, die ubique, die semper von uns als den Gliedern der Erde und als den Führern des Reigens ihrer Kräfte zu vollbringen ist.

Die Tafel der Werte, in der die Arbeit das höchste Gut zu werden drohte, zerbricht. Die Arbeit ist ein Fluch. Und es versteht sich nicht von selbst, sondern es ist unsere Aufgabe, sie in Segen zu verwandeln.

WILHELM MICHEL

DER BLICK

Erhaltendes und zerstörendes Bewußtsein

Es gibt zwei völlig verschiedene Arten des Bewußtseins; besser vielleicht: der Bewußtheit.

Die eine ist diejenige, bei der der Geist des Menschen in großem Betrachten auf allem Leben, dem eigenen wie dem fremden, verweilt und alles Lebende versteht und bejaht.

Vor diesem Bewußtsein werden die Dinge durchscheinend. Das Blinde erleuchtet sich von innen her. Die Kräfte zeigen ihren Sinn und wirken in hoher Ordnung zusammen. Unzweifelhaft ist dieses Bewußtsein ein Wachsein; aber ein Wachsein von erhaltender, liebender Art. Es ist ein Blicken; aber ein verstehendes und bestätigendes Blicken. Wir sind in ihm des eigenen Lebens so unmittelbar gewiß wie des der benachbarten Geschöpfe. Es ist der Augenblick einer weitausgreifenden Versöhnung und einer durchdringenden Erkenntnis, in der wir alles Seiende begreifen und billigen. Es geschieht ein uneingeschränktes Jasagen zu jeder „Weise" jedes Geschöpfs; vor allem auch zur Ordnung des Ganzen, die nicht nur die wechselseitige Liebe, sondern auch die notgedrungene Feindschaft zwischen den Kreaturen in sich schließt. Es ist ein begeistertes Durchschauen der Welt, in dem sich alle Vereinzelung und alles Zusammenneigen zum Bilde eines echten Kosmos reinigt und erhöht. Kein Zweifel, daß in diesem Bewußtsein ein wahres Blicken und ein wahres „Wissen" ist. Ein Anschauen, welches Gewißheit liefert, liegt vor, und diese Gewißheit ist ein Wissen um Welt und Leben; vor allem auch um die eigene Wirklichkeit.

Diesem Bewußtsein steht ein anderes gegenüber. Es ist ebenfalls ein Wachsein. Aber es legt auf das Leben einen kalten, bösen Blick. Es ist ihm mit Urfeindschaft entgegengesetzt. An dieses böse Wachsein wird in erster Linie gedacht, wenn von Bewußtsein schlechthin die Rede ist. Das Bewußtsein der ersten Art ist ein Wissen des Menschengeistes um das Ganze. *Dieses* Bewußtsein ist ein Wissen des Geistes um sich selbst, ein Wissen des abgetrennten, „abgefallenen" Ichs um das Ich.

Das Bewußtsein dieser Art ist gewiß kein ruhender, sich gleichbleibender Zustand. Sein zehrendes Blicken kann sich trüben; es kann hypertrophisch auswuchern und sich zu lebensgefährlicher Schärfung integrieren. Immer aber erweist sich, daß es auf einer Spaltung innerhalb des

Gemütes beruht: es spaltet sich der Ichpunkt von den Bewußtseinsinhalten, es löst sich ein Blickendes vom Beblickten ab. Aus einer vorher ununterschiedenen Einheit entfaltet sich eine dramatische Spannung. Es geschieht die Aufteilung eines infinitiven Seins in Subjekt und Objekt, in Sehen und Gesehenwerden.

Diese Entgegensetzung ist aber nicht nur eine psychologisch-grammatische Aufteilung, sondern auch eine echte *Feindschaft* nach der Formel des Entweder-Oder. Das Blickende feindet das Beblickte an. Es schließt es von sich aus. Das Blickende kann das Beblickte nicht dulden. Das Beblickte kann das Blickende nicht ertragen. Blick ist Angriff; Leben ist Blickabwehr. Man findet da auf dem Grunde eines psychologischen Gegensatzes unvermutet einen gleichsam mythischen Affekt das Hasses wirksam; eine Urform aller Zwietracht, die an Schärfe alles Erfahrbare übertrifft, weil sie gleichsam keinen Inhalt oder nur einen geisterhaften und ewigen Inhalt hat.

Gewisse Erscheinungen dieser Zwietracht sind der Menschheit seit unvordenklichen Zeiten geläufig. Es gehören hierher alle Phänomene, die darauf schließen lassen, daß *Bewußtsein* und *Leben* in einem Austausch- und Ersatzverhältnis stehen; ein Verhältnis, das man auf die Formel bringen kann, daß gestörtes Leben in Bewußtsein übergeht, wogegen Bewußtseinshemmungen dem Leben zugute kommen. Gewiß ist auch dies noch eine „Bezogenheit" des einen auf das andere; aber eine Bezogenheit durch Feindschaft; eine Feindschaft so scharfer Art, daß der eine Beziehungsteil ohne weiteres als Negation des andern angesprochen werden kann. Von dem Gegensatzpaar Bewußtsein-Leben gilt im vollen Ernste der heraklitische Satz, daß die Partner wechselseitig den Tod des Anderen leben, das Leben des Anderen sterben.

Lebenslähmung durch Blick; Vergessen; Rausch

Das Bewußtsein hat eine Fähigkeit, durch aktives Auftreten das Leben zu stören und selbst zu lähmen. Dem alltäglichen Leben gehört die Erfahrung, daß Bewegungsfolgen, die wir durch berufliche oder sportliche Übung vollkommen beherrschen gelernt haben, durch Dazwischentreten des Bewußtseins dem Körpergedächtnis für eine ganze Weile entfremdet werden können. Dasselbe ereignet sich bei gewissen geistigen Funktionen. Sobald sich in eine reproduzierende Gedächtnisleistung das Bewußtsein mischt, verwirrt sich der Ablauf und stellt sich erst nach

Abblendung des Bewußtseins wieder her. Ja, alle geistigen Funktionen, selbst solche, bei denen ein Wachsein des Bewußtseins geradezu gefordert wird, können durch eine *äußerste* Integration des Bewußtseins, die zu einer bestimmten Auswucherung der Ich-Empfindung und zu letzter Selbstkontrolle führt, lahmgelegt werden. Beblickung ist lebenlähmend. Jeder Blick hat eine Verwandtschaft zum „bösen Blick". Das Leben ist eine Schattenblume. In tausend Sagen, Mythen und Legenden, in tausend Erfahrungen und Maximen des täglichen Lebens steht das Verbot des Blicks.

Nicht nur der Selbstblick, sondern auch der Blick des Nebenmenschen bringt dem Leben Gefahr; denn er weckt leicht den Selbstblick auf. Wenige können es ertragen, daß man ihnen beim Schreiben über die Schulter sieht; denn am Aufmerken eines Zweiten entzündet sich die verderbliche Fackel in uns selbst. Manche Satzungen indischer und chinesischer Künstlergilden enthalten die strenge Vorschrift, daß der Künstler niemals in Gegenwart andrer Personen arbeiten dürfe. Im Leben unter Menschen gilt der Blick als Angriff, als „Injurie". Eine bestimmte Beziehung besteht zwischen dem Blick und dem Affektkreis der *Scham*. Auch ihr liegt wahrscheinlich zugrunde, daß der Blick, den ein Anderer auf uns wirft, den Selbstblick in uns entzündet und uns alles Gefährdete, Fragwürdige unsrer Existenz zu Bewußtsein bringt. Scham ist das Zugeständnis, daß in der Tat in uns nicht alles in Ordnung ist; und es ist durchaus nicht nur der *böse* Blick, der Scham hervorruft. Aber die Lebensstörung ist auch in der Scham gegeben. Wer sich schämt, schlägt die Augen nieder, d. h. er entzieht sich zunächst subjektiv dem fremden Blick, er lädt aber auch durch das Niederschlagen des eigenen Auges den fremden Blick ein, sich ebenfalls zu schließen oder abzuwenden. Das niedergeschlagene Auge ist also eine Maßnahme der Verteidigung und zugleich Versuch einer Suggestion. Auch das „In den Boden versinken wollen" vor Scham deutet auf das Bedürfnis, vor allem der Beblickung ein Ende zu machen. Schon in der einfachen „Verlegenheit", wie sie durch Blick erzeugt wird, finden deutliche Störungen der Lebensfunktionen statt; sie können zu auffälligen Unzweckmäßigkeiten des Handelns führen. Jeder Mensch bildet in seiner Lebenstechnik gewisse Hilfsmittel, oft nur Kunstgriffe aus, um sich gegen den Blick des Nebenmenschen zu verteidigen; alle diese Hilfsmittel und Kunstgriffe laufen darauf hinaus, durch ein „Vergessen" des fremden Blicks die Unschuld des eigenen Lebens, die reine Richtung auf das Objekt wiederherzustellen.

Auf der Feindschaft zwischen Bewußtsein und Leben beruht die wichtige Rolle des rechten „Vergessens". Wie die Nahrung, von der ein Mensch leben soll, dem Auge verschwinden und in den Kreislauf der Säfte gehen muß, so muß auch das, was uns geistig nähren soll, dem Bewußtsein entschwinden. Dem „Essen" im physischen Bereich entspricht das rechte „Vergessen" im geistigen. Vergessen heißt nicht Verlieren, sondern Aneignen. Vergessen heißt die Unschuld des eigenen Lebens, ja die Selbsteinfügung des Menschen in die wirkliche Welt herstellen. Der Fährmann in Tschuangtses gleichnamigem Gleichnis (von Martin Buber nacherzählt) lenkt sein Boot nur deshalb sicher über die Stromschnellen, weil er das Wasser um sich her „vergißt". Ebenso wird Khing, der Meister der Holzschnitzer, zur höchsten Kunstleistung dadurch fähig, daß er allen voraussichtlichen Lohn seiner Arbeit, allen Ruhm, schließlich den Fürsten, für den er arbeiten soll, vergißt. Erst das Vergessen, die Abblendung des Bewußtseins, macht das schöpferische Leben in der Tiefe des Künstlerwesens frei. Aus extremen Affekten, die das normale Bewußtsein völlig verdrängen, z. B. bei Lebensgefahr, geht oft eine Handlungsweise von unübertrefflicher Zweckmäßigkeit hervor. Aber infolge des gleichen Sachverhalts, der hier obwaltet, kann der Buddhist sein großes Unternehmen ins Werk setzen, das ganze Leben durch Beblickung, durch ein äußerstes Nicht-Vergessen in Bewußtsein überzuführen und es als Leben abzutöten.

Der Kampf gegen das Bewußtsein im Interesse des Lebens ist in der Geschichte der Menschheit oft durch den *Rausch* geführt worden. Man dämpft das Bewußtsein durch Gifte, die man trinkt oder einatmet. Man tanzt es tot, man schläfert es ein durch Musik, man betäubt es durch Trommel- und Paukenschlag. Gerade bei naturnahen, also vom Bewußtsein eben erst befallenen Völkern spielt der Rausch seine wichtigste Rolle. Das Lebenstörende des Bewußtseins wird hier offenbar besonders deutlich empfunden, und zwar als eine neue, eben erst eingetretene Veränderung. Man hat in diesen Frühzeiten noch eine deutliche Erinnerung an das Glück des vorigen, gebundeneren Zustands, und zugleich ist der Abstand von diesem Glück noch so gering, daß man hoffen kann, mit relativ einfachen Mitteln wieder zu ihm zurückzufinden. Der Rausch ist der Weg nach rückwärts. Er ist der Versuch, die verlorene Einheit des Lebens auf einer älteren Stufe wiederherzustellen.

Erst später stellt sich das Wissen ein, daß es zu spät ist; daß der Rückweg auf ewig versperrt ist.

Nimmermehr

Ein schreckenvolles Bedauern, ein stöhnendes Heimweh muß unzählige Male bei dieser Erkenntnis des „Zu spät" die Menschheit befallen haben. Wir wissen davon, weil wir alle das Ende einer solchen Frühzeit in uns erlebt haben: als die Kindheit uns verließ. Wir wissen genau, mit welchem Schrecken wir die erste Stichflamme des Bewußtseins in uns aufschießen sahen. Das war nicht anders, als wenn mitten in einer friedlichen Landschaft die Kuppe eines weintragenden Hügels sich vulkanisch gespalten und das „untere Gewitter" als Nacht und Flamme ausgespieen hätte. Welcher junge Mensch hat nicht versucht, dieses Ereignis zu „vergessen", d. h. es rückgängig zu machen? Wir sanken noch oft in den alten Schlaf zurück, nachdem wir die furchtbare Möglichkeit dieses neuen Wachseins einmal erfahren hatten. Aber immer wieder schraken wir aus diesem Schlafe auf und merkten endlich, daß er uns fortan auf ewig verboten war. Jener eine Augenblick des Erwachens lag wie eine unsühnbare Schuld in uns, und diese Schuld machte ein argloses Zurückgehen in den vorigen Zustand für alle Zeit unmöglich. Elend, voll Heimweh, mit überwachten, schlafschweren Augen irrten wir um das alte Haus. Die Wärme und der Frieden, die uns drinnen umgeben hatten, lagen noch in unsern Gliedern. Aber die Türen blieben verschlossen, und endlich mußten wir begreifen, daß uns das Eintreten nicht mehr zustand. Der Rabe Nimmermehr saß am First.

Dann erst, wenn die Unmöglichkeit der Rückkehr begriffen ist, faßt der Mensch und die Menschheit die neue, große Aufgabe, durch eben dieses Bewußtsein zu einer anderen Ordnung und Unschuld, zu einem neuen Frieden zu gelangen. Der Durchbruch wird fortan nach vorwärts, nicht mehr nach rückwärts angesetzt.

Bei aller Fremdartigkeit dieses neu einbrechenden Elementes, des Bewußtseins, ist aber der Gedanke nicht abzuweisen, daß eine *Tendenz der Natur* diesem naturfeindlichen Erwachen zuzustreben scheint. Wir glauben besonders in den Augen einiger Tiere zu sehen, wie die Natur, wenn auch mit geheimer Furcht, auf das Bewußtsein hinarbeitet. Zwar die großen Katzen, die Löwen, die Tiger, leben noch in voller geschöpflicher Pracht; selbst in der Gefangenschaft, wenn die Trauer sie ergriffen

hat, haben sie noch den festen, trostlosen und trostunbedürftigen Blick, der in die ungemessenen Weiten des Naturblicks voll hinaussieht. Aber in den Augen alter, weiser Vögel scheint der Ich-Punkt nahe am Aufblitzen. In den Augen der Hunde ist eine Unruhe zu sehen, als hätten sie die Möglichkeit einer großen Katastrophe, wie sie das Aufleuchten des Bewußtseins ist, einmal von ferne geahnt. Gerade das, was man dem hündischen Charakter manchmal zum Vorwurf macht, die unsauber wirkende Gebrochenheit seines Tierwesens, scheint dafür zu sprechen, daß die Natur in solchen Geschöpfen ein geheimes Gelüste nach einem Jenseits ihrer selbst auslebt. Ein gleichsam vorwitziger Drang zum Weiterschreiten treibt sie dem Bewußtsein entgegen, als habe sie einen Begriff davon, daß da ihre Grenze liege, an der sich ihr uferloses Streben brechen darf. Hier ahnt sie das Glück des Widerstands, der zugleich die Fassung bringt. Hier sieht sie endlich ins andere Reich hinüber.

Während die Kreatur, die sie endlich ins Bewußtsein hineingetrieben hat, ihre Qualen erduldet, hält sie, die Mutter, feiernd still und überblickt ihren ungeheuren Weg.

Der Kobold

Mir liegt nun daran, im Dienst des eigenen Lebens wie insbesondre auch der Nebenmenschen, ein autobiographisches Material auszubreiten, das zum Eintreten der „Bewußtheit" in mein eigenes Leben gehört.

Ich wurde ihrer eines Tages gewahr als eines peinlichen, koboldischen Ich-Gefühls, das sich von allen mir bis dahin bekannten Bewußtseinszuständen gründlich unterschied. Es sprang aus sämtlichen Bedingungen des Lebens mit einem Ruck heraus und setzte sich mit einer Unbelehrbarkeit ohnegleichen gegen sie zur Wehr.

Es wehrte sich vor allem gegen den *Ablauf der Zeit.* Gemeinhin werden Gedanken, Vorstellungen und Gefühle von den abrollenden Minuten an uns herangetragen wie Schiffe, die auf einem fließenden Wasser schwimmen. Wir sehen sie kommen, fassen sie ins Auge, lassen sie vorüberziehen und wenden uns arglos den kommenden zu. Der Inhalt des Blickfeldes wechselt unaufhörlich, ein Bild verdrängt das andere, und wir lassen diesen Wechsel als ruhig Schauende geschehen. Jenes koboldische Bewußtsein aber setzt sich gegen das Fließen und Ziehen der Bilder zur Wehr. Es fällt ihm plötzlich ein, einem Gedanken, wie ein Raubtier dem Wild, ins Genick zu springen und sich mit einer tollen Wut daran fest-

zuklammern. Er *soll* nicht verschwinden. Er soll stehen bleiben. Er soll das Einzige sein, was das Bewußtsein ausfüllt. Er soll niemals untergehen. Eher soll das ganze Leben um ihn her erstarren, die Welt versteinern, das Strömen einfrieren, als daß der Kobold dieses eine Bild, diesen einen Gedanken wieder fahren ließe.

Auf jede der vorübereilenden Sekunden schwingt dieses Ich-Gefühl sich auf wie auf einen schnellfahrenden Wagen. Es *soll* den Ablauf der Zeit nicht geben. Er ist Betrug. Alles, was sich bewegt, ist Betrug. Alle Sekunden, die je waren und sein werden, zusammenraffen, abtöten und ewig festhalten, das ist der Ehrgeiz, der hier entsteht. Ein Ideal der bewegungslosen Starre errichtet sich, das sich mit Wildheit gegen jedes Geschehen sträubt. Diese Ich-Besessenheit benimmt sich, als habe sie niemals vom Begriff der Zeit gehört. Sie stammt aus einer Region, wo es kein Verändern gibt. Sie stammt geradeswegs aus dem Tod, ein ausdehnungsloser Punkt, ein aktives, ungeheuer lebendiges Nichts, das mit frenetischer Raserei allen sich drehenden Rädern in die Speichen fällt.

Mit der gleichen Hartnäckigkeit wehrt sich der Kobold gegen den *Raum*. Er verwirft die räumliche Gebundenheit, die Fesselung an einen bestimmten Ort als eine unerträgliche, schmähliche Einengung. Er erhebt den Anspruch, an jedem nur denkbaren Orte gegenwärtig zu sein. Er weigert sich, ein Hier und Dort, ein Nah und Fern anzuerkennen. Ihm gehört jede Weite, er verbietet die Trennung der Räume. Er lebt in der wilden Gier, die uferlose Entfaltung der Dingwelt in *sein* Gesichtsfeld, und das heißt schließlich: in einen einzigen Punkt zusammenzupressen und tyrannisch zu beherrschen. Vor Zeit und Raum empfindet dieses Ich-Gefühl nicht etwa das Verlangen, sich mit ihnen auszudehnen, sondern genau umgekehrt: mit Grimm geht es darauf aus, alles in die Zeit oder in den Raum Gedehnte zusammenzuraffen und in seine eigene Enge einzuzwängen. Da mag es zugrunde gehen, wenn es nur unter *seiner* Faust bleibt.

Diese Bewußtheit wehrt sich weiterhin gegen jedes Vertrauen, Glauben, Frommsein, gegen jede Fügsamkeit und jeden erdenklichen Gehorsam, sei es auch nur der Gehorsam gegenüber den animalischen Lebensgesetzen. Alles dies muß sie verwünschen: Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben! Und Fluch vor allem der Geduld! Sie hat eine unwiderstehliche sophistische Begabung, vermöge deren sie das Leben als Betrug, als metaphysische Düpierung hinzustellen weiß. Sie weiß sich als

die *eine* große Erwachtheit aufzuspielen, an deren Gegenwehr alle lockenden Überredungskünste des Lebens abprallen. Sie sieht alles, was lebt, mit einer frechen, hochmütigen Verachtung an, gleich einem Nüchternen, der kalten Blickes das Taumeln und Glotzen eines Betrunkenen beobachtet. Sie steht in einer tückischen, schlaflosen Helle, sie sieht mit einem schamlosen Blick das Leben in den Menschen von Affekt zu Affekt, von Bild zu Bild sich weitertreiben, eine unaufhörliche Übertölpelung, von einem bösen Geist an hirnlosen, gutmütigen Gimpeln verübt. Widerspenstig von Grund aus, weiß diese Bewußtheit das Leben so zu vergällen, daß das Blut stockt und das Hirn anhält. Ein böses Wissen, ein grausames Auge, bewaffnet mit einer Hand, die nicht zögert, allem Schlafenden an die Kehle zu fahren; Urgrund alles Hohns, Quelle aller Fremdgefühle und aktiven Teufeleien – so schwebt dieses Bewußtsein über dem Schlaf der Geschöpfe. Es verleumdet, ein wahrer Diabolos, das Leben als Schlaf und den Schlaf als Gefahr und Betrug. Das Leben, das von diesem Blick getroffen wird, stockt und zittert wie ein gestraftes Kind; es zittert vor Angst und Scham. Diese Bewußtheit ist *der* Blick schlechthin; der Schlangenblick, der das Opfer zum Erstarren verzaubert, der böse Blick, der aus einem Bereich jenseits des Lebens stammt und ein tätiges, fressendes Nichts auswirft; ein Nichts, das etwas ganz anderes und viel Schlimmeres ist als Tod oder eine Verführung zum Tod. Es ist die *Zersetzung* schlechthin, und vor allem die Zersetzung der Persönlichkeit.

Zersetzung der Persönlichkeit

Wenn hier davon gesprochen wurde, daß diese Bewußtheit das Frommsein und Glauben angreife; wenn sie als der böse Blick, als Urgrund alles Hohnes und aller Teufelei bezeichnet wurde: so ist dies nicht so zu deuten, als handle es sich hier um eine Erscheinung auf der Ebene von Gut und Böse, um einen Konflikt in Dingen des ethischen *Wertes*. Die Bewußtheit, von der hier die Rede ist, hat zunächst nichts mit einer sittlichen Fragestellung zu tun. Sondern sie greift das Sein schlechthin an; es sind Fragen des Seins oder Nichtseins, die hier aufgeworfen werden.

Tod und Leben, Angst, Schreck, Grauen, Verzweiflung – sie alle sind letzten Endes doch auf ein *existentes Ich* bezogen. Sie ereignen sich an einem Wesen, von dem mindestens noch ausgesagt werden kann, daß es *ist*.

Diese Bewußtheit aber zersetzt geradeswegs das Ich. Sie macht alles Geschehen und Aussagen zum Unsinn, weil sie das grammatische Sub-

jekt aller möglichen Aussagen hinwegnimmt oder vielmehr in sich verwesen läßt. Die Lage des jungen Menschen, der von der inneren Beblickung befallen wird, ist gerade deshalb so kritisch, weil der Angriff von der einzigen Seite kommt, die er für ewig gesichert hielt, nämlich vom Rücken.

Er hatte immer gehört und gelesen: *Ich* leide, *ich* sterbe, *ich* verzweifle. Das klang so, als ob auf der einen Seite ein Ich stehe, auf der andern ein Geschehen, das sich an diesem vollzieht. Dieses Geschehen mochte leidvoll, ja grauenhaft sein; aber es gab dabei doch immer das Ich, dem es widerfuhr. Was sich auch begeben mochte, es war immer etwas Menschenmögliches. Und da alle Menschenmöglichkeit mit der Möglichkeit der *Sprache* zusammenhängt, kann man sagen: dieses „Ich verzweifle" oder „Ich sterbe" ließ immer noch das Sprechen bestehen; die letzte Wohltat, die Gliederung in Subjekt und Prädikat, blieb erhalten.

Der Angriff der Beblickung aber geht geradeswegs gegen das lebende Ich. Er geht gegen den Kern der Persönlichkeit. Im innersten Heiligtum der Persönlichkeit, tief hinter allem, was beblickt werden kann, tut sich der blickende Punkt auf, ein saugender, strudelnder Trichter, in dessen bodenlose Nacht zunächst alles Objekt und dann alles Lebendige am Subjekt hinabstürzt. Diesen Punkt, wo das aktive Nichts in unsre Welt einbricht, hat wahrscheinlich Goethe gemeint, als er von dem „hohlen Fleck" im Gehirn sprach, wo sich keine Gegenstände mehr abzeichnen. Mereschkowski spricht in „Peter und Alexei" von der Sekte der Verneiner, die die Kirche, das Priestertum, die Gnade und die Sakramente leugnet, weil dies alles „in den Himmel zurückgenommen worden" sei. Er läßt im Anschluß daran den Gottsucher Tichon denken: „Es gibt keinen Gott, es gibt keine Welt. Alles ist zugrunde gegangen, alles ist zu Ende. Es gibt sogar kein Ende. Es gibt nur die Unendlichkeit des Nichtseins." An eine Aufhebung so radikaler Art ist auch hier zu denken.

Gewiß ist auch jener blickende Punkt noch „Ich", ein Punkt Nacht und Nichts, der sich im innersten Heiligtum aufgetan hat und von da seine Befehle gibt. Wäre dieses Nichts nicht „Ich", so hätte es nicht die unzweideutige Autorität, die es entfaltet. Es ist „Ich", was blickt; und dieses Ich ist unzweifelhafter, aktiver Tod. Es ist gleichermaßen Ich, was beblickt wird; aber dieses Ich ist Leben, Schlaf, Geduld, Glauben, Fühlen, Denken, Sprechen, und es wird von jenem Blickenden bedroht oder ausgelöscht. Es finden sich also im Innern beisammen: ein Blickendes, das

Tod ist und Tod wirkt, und ein Beblicktes, das Leben ist, aber von jenem Blick gewürzt wird; ein Ich, das die Macht hat, aber Tod ist, und ein Ich, das lebt, aber keine Macht hat.

Dieses Beieinander ist es, was ich die Zersetzung des Ichs nenne, die Zerstörung von innen her, den Angriff vom Rücken, die Auslöschung der Sprache. Es bleibt bei der echten Beblickung schlechterdings nichts Seiendes übrig: bei äußerster Qual ein vollkommen bildloses, ja *subjektloses* Grauen; eine unbewohnte Höhle voll Pein, in der ein „Utis", ein Niemand gemartert wird. Es bleibt nicht einmal ein objektloses Ich übrig, denn noch diesem wäre in seiner furchtbaren Einsamkeit, wenn es sich unzerspalten erhielte, eine letzte Möglichkeit des Lebens gegeben. So aber zerreibt sich zwischen dem blickenden und dem beblickten Ich, wie zwischen dem Mühlstein und dem Mahlgang, alles Seiende zu Staub. Das eine das angreifende Nichts; das andere das vernichtete Etwas; aktiver Tod und passiver Tod, plus Null und minus Null verbunden – das ergibt zusammen nur ein grenzenlos integriertes, vollkommen gesättigtes Nichts. Es ist die Aussetzung eines lebenden Geschöpfes in den luftleeren Raum.

Die Auslöschung der Sprache

In einem dieser Vernichtung angenäherten Zustand traf ich mit einem Zeichner zusammen, der als Darsteller der Fremdheit und des Grauens, des Maskenschreckens und der Zersetzung bekannt geworden war. Wir sahen seine letzten graphischen Blätter durch. Man sah da viele Gestalten des Schreckens, besonders von klaustrophobischer Art; man sah den Graus der Verwesung, das Zerbrechen und Verfaulen der Dinge, den Nachtmahr, den Mord, die grelle, gläserne Angst. Ohne Zweifel hatte der Künstler erlebt, was er schilderte; er hatte die dünne, eisige Luft des Grenzlandes geatmet.

Aber obschon seine Schilderungen so echt waren, daß ich manche von ihnen nur eben mit dem Blick zu streifen wagte, befiel mich diesem Schicksalsgenossen gegenüber eine Art Neid. Denn er hatte wenigstens die Möglichkeit des Sprechens behalten. Sein Grauen hatte Gestalt bewahrt. Er wohnte nicht gleich mir in der *bildlosen Leere*. Ihm wucherte aus dem Dunkel Bild um Bild. Unerschöpflich strömend kam sein Sprechen daher. Ja, es war eine Art Überschwang und Üppigkeit in diesem Quellen der Worte und Formen. Was sie aussprachen, war zwar Verneinung. Aber das *Ausdrucksmittel* dieser Verneinung war das Entgegengesetzte; es war höchst positiver und menschlicher Art.

Ich sagte mir: Qual, die so sprechen kann, ist keine Qual. Wo noch Gestalt ist, da ist das Äußerste des Leidens nicht erreicht. In alten Opern erklingen manchmal Verzweiflungschöre in Tanztakten; ähnlich steht es um alles Leiden, dem die Sprache nicht erloschen ist. Erst wo der Mensch „in seiner Qual verstummt", d. h. im ernstesten Fall: wo die Grammatik durch jene Zerreibung des Ichs zerstört ist, hört mit der Sprache die Menschlichkeit auf und tritt das äußerste Leiden ein. Es ist buchstäblich immer „ein Gott", der dem Menschen die Fähigkeit gibt, zu sagen, was er duldet. Das heißt: wo die Sprache noch nicht erloschen ist, da hat der Mensch noch eine Fühlung mit Gott; da besteht noch eine letzte Beziehung zur rechten Ordnung und zum Sinn. Die Sprache hat alles Göttliche, das je den Menschen erschien, in sich getrunken. Was Sprache gibt, ist immer Gott. Selbst wenn alle andre Offenbarung schwände, würde Gott immer noch in der Sprache wirken und aus ihr erkannt werden. Nietzsche schrieb: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, solange wir noch an die Grammatik glauben." Das ist sogar in einem sehr trockenen Sinne richtig: echte Gottlosigkeit ist nur um den Preis echter Ichlosigkeit zu haben, und auf das Ich wird gerade die Grammatik nie verzichten können, weil es das Urbild alles Subjekts und somit die Grundvoraussetzung jedes „Satzes" ist. Gott ist im selben Zuge Garant des Ichs und Spender der Sprache.

Die Fackel; der Wirbel; der Zerfall

Um dieselbe Zeit, da ich diese Art von koboldischer Ich-Besessenheit erfuhr, gab es andre, bildhaftere Erlebnisse, die vielleicht dazu dienen, die hier gegebene Lage weiterhin zu veranschaulichen.

Ich ging die abendliche Dorfstraße hinunter. Ich empfand meinen Körper als eine dichte, undurchsichtige Dunkelheit bis zum Hals herauf. Der Körper war das „Fromme", das Schlafende und Ruhende. Vom Kopf jedoch hatte ich keinerlei materielle Empfindung. Statt seiner schoß aus dem Halsstumpf eine Art Stichflamme steil in die Höhe. Sie gab ein rotes, freches Licht; ein fremdes und böses Licht. Ich sah mich im Bild einer wandernden Fackel; nur daß die Flamme nicht ein weiches, wehendes Flackern war, sondern wild wie eine Gasflamme aus schwarzem Rohr herausbrannte. Ich war, wie mir schien, nicht weit davon entfernt, die Häuser der Straße von dem Licht dieser Flamme beglänzt zu sehen. Es kam dazu nicht; wie ich denn überhaupt nicht das Bewußtsein von

dem „Als-Ob" dieser Erscheinung, von ihrem lediglich „illustrativen" Wert verlor. Aber ich lernte damals doch begreifen, daß, wenn eine solche bildliche Empfindung das ganze Bewußtsein ausfüllt, das Eintreten der dazugehörigen Halluzination als eine Art Erlösung wirken könnte: sie gibt eine scheinbare Objektivierung und damit eine scheinbare Entlastung.

Im Bild dieser Stichflamme also stellte die im Unbewußten phantasierende Bildkraft mir meine geistige Situation vor das innere Gesicht. Es knüpften sich daran Gefühle, die nur als *Schuldgefühle* bezeichnet werden können. Diese frevelhaft entzündete Flamme war zwar etwas Erlittenes, das mir ohne mein Zutun und sehr gegen meinen Willen widerfuhr. Aber auf der anderen Seite war sie unzweifelhaft „Sünde" und von mir begangene Schuld; im Ganzen also etwa eine erlittene Sünde, eine mir zugefallene Schuld, die mich aus der Reihe der Lebenden ausstieß und unter einen namenlosen Fluch stellte. Es war verboten, zu dieser frechen Helle zu erwachen. Das Leben erlaubte nicht, daß sich der kalte, böse Geist im Ich so vermessen über Schlaf und Dunkel der Welt erhob. Er beging damit ein metaphysisches Verbrechen; ein Verbrechen der Absonderung, des Abfalls, der Auflehnung. Sehr viel später erst lernte ich begreifen, wie außerordentlich zutreffend dieses Bild die Situation wiedergab, wie richtig diese gefühlsmäßige Ausdeutung angesetzt war.

Anders in der Symbolik, doch ähnlich im Sinn war ein anderes Gebilde auf der Ebene dieser illustrativen Erlebnisse. Öfters vor dem Einschlafen überkam mich die Empfindung, in einen Wirbel geraten zu sein, der mich mit ungeheurer Zentrifugalgewalt aus dem warmen Bereich des Lebens hinauszuschleudern drohte. Mit irgendeinem körperlichen Zustand – man könnte an Schwindel denken – hatte diese Empfindung nicht das geringste zu tun. Sie war eine geistige Angelegenheit. Geistig trieb ich in einem Maelstrom, an dessen Rand das Nichts war. Das Leben umgab mich als ein warmer, brütender Globus; aber mitten in diesem ungeheuren Ball war ein Wirbel erwacht, der mich in ständigem Strudeln und Kreisen näher an die Peripherie trieb. Ich hatte keine Möglichkeit, mich zu halten. Das Einzige, das ich zu meiner Rettung tun konnte, war, daß ich mich unter der Bettdecke zusammenkrümmte, damit kein Teil meiner körperlichen Existenz aus dem Ball Leben und Wärme herausgerate. Das ging so fort, mit Angst und Schrecken, bis der Schlaf kam.

Näher an einer sozusagen normalen Erlebensweise lag es, wenn ich

auf quälende Weise die Auswirkung gewisser erkenntnis-kritischer Gedankengänge zu spüren bekam, wie sie durch Schopenhauer an mich herangebracht wurden. Anfangs nahm ich die Radizierung alles Seins und Geschehens auf das Wahrnehmen des Subjekts mit Begierde auf. Dann aber begann ich mir des subjektiven Anteils am Weltbild so weitgehend bewußt zu werden, daß meine geistige Situation auch hier ins Wanken geriet.

Wenn alles Sinnfällige Tat des Ichs war; wenn überhaupt nichts andres ins Bewußtsein fiel, als was durch das Ich und seine Erkenntnisformen geprägt war; wenn es da außer diesem Ich nur noch das Ding an sich gab, das vor jedem Zugriff des Denkens weiter an die Grenzen des Denkraums zurückwich und schließlich darüber hinaus geriet, ins völlig Wesenlose, wo es so wenig zu dieser Welt gehörte wie ein erkalteter, unsichtbarer Stern – wo war dann noch echtes Entgegenstehen, echter Gegenstand und damit wahre Realität? Ich fühlte die Welt mit allen Wesen und Dingen, mit Haus und Bergen, Wolken und Sternen sich in mein Hirn zwängen, ein sperriger, ordnungsloser Wust, ein Kehricht von gespenstischen Sachen, der nicht einmal nach Zeit und Raum real, d. h. vom Ich unabhängig war. Die Folge war, daß ich völlig das Gefühl für das „Draußen" der Welt, zugleich aber auch das Gefühl für mein „Drinnen" in ihr verlor. Draußen und Drinnen schwanden dahin, weil doch die ganze Erscheinung von mir „geschaffen" war. Alles war „Ich". Selbst der fernste Stern, sowie er in meine Wahrnehmung fiel, war sogleich von „mir" zu dem gemacht, was er war. Das Ding an sich stürzte in einen unerkennbaren Abgrund, die „Erscheinung" aber ward mir dafür ins Hirn geschoben und preßte Denken und Atem zusammen. Das Fernste hing dicht vor den Augen, weil es ja da erst „entstand"; ja, es drang hinter sie und entwertete das „Sehen" zu einer leeren, gauklerischen Manipulation, die nichts irgendwie Wirkliches heranzubringen imstande war.

Dies endete damit, daß alles, was vor den Sinnen stand, sich in eine wüste, kalte, zerfallende Wirrnis verwandelte. Stand ich vor einem Haus, so empfand ich mit zwingender Deutlichkeit die Möglichkeit, daß es sich im Nu zu einem farbigen Qualm verflüchtige. Ging ich zwischen zwei Türpfosten hindurch, so klopfte ich zweiflerisch mit dem Knöchel dawider, als ob sich dadurch ihre „Realität" erproben ließe. Zeitweise griff ich inmitten des leeren, schwindelnden Gefühls, das mich in dieser Lage befiel, zu dem Mittel, mir meine körperliche Existenz durch Hautreize

irgendwelcher Art zu Bewußtsein zu bringen, damit wenigstens das Draußen und Drinnen für eine Weile wiederhergestellt wurde. Deutlich konnte ich jedenfalls sehen, daß der solchermaßen exponierte Mensch geradezu seinen „Ort" verliert. Er gerät ins Niemals und Nirgends, und damit verwirrt sich seine Schau, so daß er sehenden Auges erblindet. Er hat keine Begegnungen und keine Widerstände; alles fährt durch ihn hin wie durch einen Nebel. Gespenstisch, ohne Heimatrecht, ragt er aus einer andern Dimension in diese Welt herein, an die er doch gebunden ist und deren Leben er äußerlich mitmacht, wie ein schlechter Schauspieler mit hilflosem Händeheben eine ihm fremde Rolle spielt. Ein schreiender Widerspruch duckt sich in ihm zusammen, ein Streit so wilder Art, daß er jeden Augenblick mit wechselseitigem Todschlag endigen müßte. In diesem Streit hebt sich seine Menschlichkeit vollkommen auf, die grenzenlose Öde dehnt sich in ihm, die Wüste, die nicht stillesteht, sondern unaufhörlich „wächst". Nichts geht ihn an, nichts ist ihm bekannt. Er lebt im Unmöglichen, weit fort von uns, an dem archimedischen Punkt, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben kann, wenn man selber bereit ist, in den Abgrund zu stürzen. Er steht in einer Beziehungslosigkeit ohnegleichen; die schrecklichste Freiheit ist für ihn verwirklicht. Er hört, ohne zu fühlen, er nimmt wahr, ohne sich anzueignen, er sieht, ohne zu kennen. Er ist ein Hunger und ein Durst, doch ohne alles Werkzeug und Organ, um Trank und Nahrung aufzunehmen.

Seines Geschlechtes sind alle abgefallenen Geister, die so häufig in der Geschichte der Menschheit ihren brennenden Durst nach Leben bekannt haben, weil sie sich von ihrem Lebensgrunde getrennt haben und in die Wüsten geraten sind. Denn aller Abfall führt in die Leere, in die künstlichen Gegenwelten, in die „paradis artificiels" und in das ganze ungeheure Ersatz-Wesen, das sich vergebens bemüht, die Leere auszufüllen.

Denn nur auf reales „Leben" geht das Verlangen des Menschen; d. h. darauf, daß er „Ort" und „Einheit", Raum und Gegenwart, Widerstand und Verpflichtung, Ordnung und Grenze gewinne; was alles er nur erlangen kann, wenn die Abspaltung seines Ichs vom Lebensgrunde wieder geheilt wird. Nur zwischen „Sein" und „Nicht-Sein" liegen alle Möglichkeiten menschlicher Verirrung und menschlicher Aufraffung. Und vielleicht wird nur von der radikalen Unduldbarkeit des Nicht-Seins aus der Blick zum Sein hinüber frei, lange ehe geistige, religiöse, sittliche Lebens-

fragen bestimmterer Art für uns praktisch werden. Was der Mensch auch zur Ausfüllung seines Lebensraums unternehmen möge; was er auch an Torheiten und Erkühnungen ersinnen, an Leidenschaften, Übertretungen und Opfern erproben möge: nie wird er einwilligen, Gespenst zu sein, unwirkliches Ungefähr ohne Ort und Gegenüber. Selbst wenn er sich in der Weise der Asketen oder der Buddhisten gegen das „Leben" kehrt, selbst wenn er dem Nicht-Sein als dem höchsten Ziel zustrebt, bleibt es sein Ehrgeiz, im wirklichen Sein zu verharren, das wirklich zu denken, was er denkt, die innere Ordnung zu bewahren, nicht abzuirren in das Reich, wo Leben und Tod, Hier und Dort, Sprechen und Erwägen aufgehoben sind. Niemals kann mit dem buddhistischen „Erwachen" jenes zersetzende Wachsein, jener böse Blick gemeint gewesen sein, der letzten Endes das Subjekt jedes erdenklichen Tuns und Verhaltens hinwegnimmt, Zeit und Raum einreißt und alles in den Abgrund der Sinnlosigkeit stürzt. Wenn die Reden Buddhas einherkommen mit einer Architektur, wie sie vielleicht nie in Stein und Holz, nur noch in einer Bachschen Fuge errichtet worden ist, so heißt das, daß hier Sicherungen des menschlichen „Seins" gegeben sind, die sich fester kaum denken lassen.

Die Bedrohung durch jenes böse Nicht-Sein stellt den Menschen an einen Punkt, von dem aus gesehen wird – falls nicht schon alles Sehen und rechte Fühlen in ihm erloschen ist –, daß alles Leben ohne die Beziehung zum göttlichen Lebensgrund ein Selbstbetrug ist. Es ist freilich des Lebendigen viel in uns, und es geschieht nicht leicht, daß es im eigentlichen Akt des Abfalls sofort mit einem Schlage aufgezehrt wird. Darum können sich die Scheinwelten, die der vom Lebensgrund Geschiedene errichtet, manchmal lange Zeit halten; es kann die Täuschung entstehen, daß es in ihnen so etwas wie Leben gebe; ein Sicut, ein Ersatz, ein Als-Ob an Leben. Hat der Geist aufgehört, zu leben, d. h. zu glauben, so kann noch Gläubigkeit in den Sinnen oder im Herzen wohnen oder tief im Leiblichen; und erst, wenn alle diese Vorräte erschöpft sind, tritt der offene Zerfall ein. Führt aber die Abtrennung des Ichs vom Lebensmittelpunkt geradeswegs in die Eiswüsten, wo der Kältetod nahe heranstreift, dann wird auch der Betrug mit einem Schlage durchschaut. Die Hellsichtigkeit einer großen Gefahr tritt ein, man kommt mit einem Sprung auf den Grund, man nimmt in ungeheurer Verdichtung gleichsam alle Torheiten vorweg, die man sonst langsam durchdringen müßte; man wird

gewahr, daß es völlig sinnlos ist, von einem Lebendigsein oder auch nur von einem „Sein" in der Abtrennung vom Lebensmittelpunkt zu sprechen. Durchgängige Ablösung vom Lebensgrund überlebt kein Geschöpf. Soviel Abtrünnigkeit, soviel Tod ist in ihm. Aber auch: soviel Leben in ihm ist, soviel Glaube, Beziehung, Gehorsam und Hingabe sind in ihm. Die ungeheure Rolle, die in der Menschengeschichte – ich denke vornehmlich an Kunst und Dichtung – das *Künstliche* spielt, die Verliebtheit in Kristalle, Gifte, Metalle und andre Materien, die zu den Requisiten der Gegenwelten gehören, diese Rolle beweist, wieviel es an Abfall unter den Menschen gibt. Aber jede *lebendige* Stelle im Universum beweist auch, daß hier ein Punkt ist, an dem geglaubt, geliebt und gehorcht wird.

Die Begegnung

Noch einmal soll hier in die Situation der äußersten Einsamkeit des Ichs eingetreten werden; in jene Situation, in der kein Bild, kein irgendwie geartetes Objekt die Aufmerksamkeit mehr vom Gefühl der großen Tatsache „Ich" ablenkt. Irgendwann fühlt sich jeder Mensch einmal versucht, zu diesem äußersten Alleinsein des Ichs mit sich selbst vorzudringen. Die kartesianische, die buddhistische Abstraktion sind Beispiele. Die Hand, der Fuß, der Arm, das Bein – das bin nicht Ich; das ist selbst zum Leben nicht unentbehrlich. Das, was „Ich" sagt, weiß sich sogar vom ganzen Körper fast unabhängig. Es sieht sich mit ihm verbunden, aber es spürt, daß es in dieser ganzen Stoffmasse gleichsam nur ein einziger Punkt ist; ein Punkt, der alles, außer sich selbst, als Objekt betrachten und behandeln kann.

Auch im Bewußtsein bedeutet das Ich nur einen Punkt. Eine Menge Dinge sind im Bewußtsein, die nicht zum Ich gehören: Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, Affekte. Sie können entfernt werden, ohne daß das Ichgefühl Schaden leidet. Das Bewußtsein kann völlig entleert werden, so daß es nur noch als einsilbige, sonst inhaltlose Form bestehen bleibt. „Ich bin" kann *für eine kurze Weile* gesagt werden ohne Beziehung auf irgendein Zweites. Es wird zwar behauptet, daß auch das Ich noch zwiebelschalig gebildet sei, daß es auch in ihm von einem Wesentlichen zu einem *noch* Wesentlicheren, Dichteren, Kernhafteren gehe. Mag es so sein: ein letzter Punkt muß unangreifbar bestehen, weil er das Angreifende selber ist, das Messende und Urteilende, das alles außer ihm Befindliche in die Täuschung verweist.

Um diese letzte Einsamkeit also geht es; um das letzte Wachsein im Abgrund einer atemlosen Stille; um das äußerste Beisichsein des Ichpunktes; um jene Stelle, wo ein einziges Ohr noch in die gähnende Leere hinaushorcht, ein einziges Auge noch in das gegenstandslose Dunkel sieht.

An dieser Stelle machen wir eine Entdeckung. Hier, an der fernsten Grenze, wo das Ich frei in den leeren Raum wuchert, wo eine Flamme brennt ohne Sauerstoff, eine Stimme tönt ohne Echo, hier im unerbittlichen Ernst dieser Einsamkeit erfahren wir, daß es keine vollkommene Einsamkeit, keine vollkommene Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Ichs geben kann. Wir erfahren, daß „Ich" nur gesagt werden kann in Beziehung auf ein Anderes, auf ein selbständiges Gegenüber. Ich weiß an dieser Stelle, in der Verlorenheit dieser Nacht, nichts mehr von Christenglauben, Judenglauben, Heidenglauben. Ich habe sämtliche gelernten und gewußten Götter vergessen, auch alle Arrangements, die der Mensch je und je mit den sogenannten Welträtseln getroffen hat. Ich erfahre in dieser Stunde nur das Eine, daß es die vermutete und gemeinte Alleinheit und Einzigkeit meines Ichs *nicht gibt*. Hier heißt es nicht bloß: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, sondern: Es ist nicht wahr, daß der Mensch allein sei. Die Einsamkeit hat einen eisigen Atem; aber dicht hinter ihrer tödlichsten Kälte kommt ein warmer Südwind daher, der Südwind der Gewißheit, daß da in der anscheinend völligen Leere doch Etwas ist. Ich höre einen Atem, ich höre ein Rauschen wie von einem gewaltigen Meer. Ein Fremdes ist an mich angenähert, das da beginnt, wo wir aufhören, das entschieden nicht zu unserem Ich gehört, und es antwortet hinter der Mauer aus rabenschwarzer Nacht. Ich fühle mir gegenüber ein Leben, das keiner erfinden könnte, wenn es nicht da wäre; das wir am wenigsten *hier* erfinden könnten, wo wir ganz Einsamkeit, Bosheit, Starre und Wildheit sind. Diese Einsamkeit ist doch der Punkt, wo Mir am ehesten wieder einfallen müßte, wann und wie Ich das Leben gestiftet, die Sonnen und Erden gebildet habe – Ich, der Alleinige, Ich, der Einzige und der Herr. Aber in meiner Erinnerung ist nichts davon. Im Gegenteil: genau in dem Augenblick, da Ich Mich als den Einzigen fühle, fängt die Welt an, mir fremd zu werden, die Fremdheit greift um sich wie kalter Brand in lebendigem Fleisch, sie verdirbt mir die Natur und die Menschenwelt, verrückt mir alle Beziehungen und greift mir schließlich, nachdem sie mir jede Blume zum erbitterten Feind

gemacht hat, in die eigene Brust. Genau und gerecht geht dieser Prozeß vor sich, und mit wachen Sinnen erlebe ich dann den Augenblick, wo ich mir selber fremd werde und nicht nur meine Hände und mein Spiegelbild, sondern mein eigenes, innerstes Wesen nicht mehr kenne.

Der Ausgangspunkt muß also falsch sein, der Glaube an die Alleinheit meines Ichs muß ein falscher Glaube sein. Und wunderbar: im gleichen Augenblick, da ich dieses fasse, ergießt sich ein Überschwang von heilenden Kräften in die kranke Wirrnis. Ich gewinne die Bekanntheit mit meinem Selbst zurück, ich verdichte mich sofort wieder zu einem existenten Wesen, das an der rechten Stelle steht. Der Funke Bosheit im Gesicht der Dinge schwindet, eine selige Entzauberung macht sie zu frohen willigen Genossen meines Daseins. Solange ich den Wahn hatte, daß Ich der Einzige, der einsame Herr sei, feindeten sie mich durch Fremdheit an; denn Ich, der Allmächtige, hatte sie nicht gestiftet, also mußten sie ein Unsinn, ein Betrug sein, und sie mußten das bleiben, solange Ich allein war und die Verantwortung für das Ganze nicht hergeben wollte. Sobald ich aber diese Verantwortung ablud; sobald ich sah, daß „Ich" so scharf auf ein Gegenüber deutet wie das Echo auf eine Stimme, wie der Schatten auf ein Licht; sobald ich erfuhr, daß „Ich" nicht etwa ein Du *braucht*, sondern ein Du *enthält*, daß unweigerlich mit jedem Setzen des Ichs jenes große, *andere* Leben gesetzt wird, welches die eingebildete Einsamkeit des Ichs bricht; sobald ich als wahr erblickt hatte, daß das Ich ein Symbolon im antiken Sinne ist, eine Erkennungsmarke für Mich *und* für den fernen Gastfreund, eine Anweisung auf Gott – von diesem Augenblick an verstehe ich mich und verstehe alle Dinge, und die Welt ist in Ordnung.

Dies also scheint mir die Erfahrung zu sein, die im Grenzlande zu haben ist: In jedem Ich ist ein Entgegenstehendes eingeschlossen und auf keine Weise daraus zu entfernen; höchstens um den Preis eines beispiellosen Todes; und auch dadurch nicht, weil damit nur der Anerkennung einer Wahrheit ausgewichen, die Wahrheit selbst aber nicht beseitigt ist.

Warum konnten und können viele Menschen trotzdem glauben, daß sie Gott losgeworden seien? Ich denke, deshalb, weil sie ihn unerkannt noch in ihrem Leben haben, und zwar in der Knechtgestalt aller Dinge, die sie als echte Gegenstände anerkennen. Ich glaube, daß Gott überhaupt, im äußersten Sinne, der Gegenstand schlechthin ist, bis in jedes

unscheinbare Ding hinein, an dessen Wirklichkeit geglaubt wird. Wir sind ihm, lange ehe es zu den Niederwerfungen und Gebeten kommt, schon dadurch verschrieben, daß wir, still am Tische sitzend, den Atem einziehen und ausgeben, gläubig verweilend auf der Wirklichkeit der Obstschale, die vor uns steht, überzeugt vom Leben des Kindes, das nebenan schläft, angesprochen von den Stimmen des Tages und der Nacht, teilnehmend am Leben der Welt durch argloses Lieben und Leiden und was sonst noch zum Inhalt eines menschlichen Lebensraums gehört.

Ich will nicht sagen, daß wir durch dieses alles schon Gott „erkennen" oder in der Richtung auf ihn zur durchgängigen Ordnung gebracht seien. Sehr viele Torheiten und Irrungen werden uns auch dann noch beschieden sein. Aber wenigstens einen ersten Orientierungspunkt werden wir gewonnen haben, wenn wir begriffen haben, daß es die vermutete Einsamkeit des Ichs nicht gibt, daß aller Friede und alles Leben von Gott kommen, weil außer ihm nur das Nichts ist. Keine menschliche Phantasie kann ein Leben erdenken außerhalb Gottes; nicht einmal ein bloßes „Sein". Jede Küste, an die wir uns aus den Strudeln des Nichts retten, ist Gottes Land. Jedes Morgen, an das wir glauben, ist sein Reich. Sein Raum ist weiter als jeder menschliche Zweifel. Noch einmal: nur um den Preis eines schrecklichen Todes können wir Gott entrinnen ins Nirgendwo. Was tut es, ob der eine seinen Namen täglich ausspricht, der andre niemals? Da müßte doch erst ausgemacht sein, welches *sein* Name ist – der Name des Ewigen, dessen erstes Merkmal es ist, daß er alles nach jeder Seite überschreitet: das Maß, um ins Ungemessene zu gehen; das Ungemessene, um bestimmt, fordernd und gestaltgebend in unser Leben zu treten; das Begrenzte, um uferlos zu sein; das Uferlose, um Person zu sein. Aufhebung aller Begriffe und Setzung aller Begriffe, Luft, die wir atmen, Geheimnis, in dem alles Gewisse schwebt, nach menschlichen Maßen faßbar, alltäglich und sinnfällig in der nüchternsten Form.

Wenn ein Kind in der Nacht aufwacht, so kennt es den Vater im dunklen Zimmer am Schritt und am Atmen. Diesem Kind ist der Mensch an der äußersten Grenze jener Einsamkeit vergleichbar. Es kommt etwas in seinen Raum. Er sieht nicht, was an ihn herantritt, aber er kennt das Väterliche an untrüglichen Merkmalen. Er wehrt sich nicht, er legt sich mit aller Kraft an seine Brust und tut wie das Kind: er schläft schwebend in seinen Armen ein.

JUSTUS SCHWARZ

DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN IN RILKES LETZTEN DICHTUNGEN

1.

In Rilkes letzten Dichtungen, die als „Duineser Elegien" und „Die Sonette an Orpheus" gesammelt veröffentlicht wurden, geht es um die Wirklichkeit des Menschen. Entscheidend wie sonst nirgends hat der Dichter in den Duineser Elegien von Mensch und Leben gesprochen. Ergänzung hierfür und Nachklang bis zum Absinken sind die Sonette an Orpheus und einige einzeln erschienene Gedichte.

Die Duineser Elegien setzen eine aus eigenster Not geschaffene Dichtungsform durch. Sie sprechen reflektierend im dichterischen Wort über Dichtung und Dichterexistenz; ihr Wissen wurzelt in der Erfahrung des Dichters von der Standlosigkeit des eigenen menschlich dichterischen Daseins und reicht von daher in eine allgemeinere Problematik des heutigen Menschen herab. – Absicht und Bedeutung dieser Dichtung gipfelt nicht in ihrer Form. Nicht darum geht es in den Elegien, daß eine geistige Bewegtheit oder ein schon durchgedrungenes Wissen von Wirklichkeit und Lage der Seele in die bewußtseinsjenseitige Gebundenheit einer dichterischen Form münde und sich in ihr befestige, sondern ein neues Wissen wacht auf im bewußten und doch gedichtet schwingenden Wort, das von uns gehört sein will. Rilkes Dichtungsworte sind durch Weite und Enge ihrer dichterischen Dimension hindurch zu sehender Bewußtheit hochgetrieben.

Die heute bevorzugte Methode der Deutung von Dichtungen durch Analyse ihrer Formelemente, Heraushebung abstrakter Beziehungen, die dann ins Menschliche verallgemeinert werden, führt hier nicht in den Innenraum des Werks. Sie mag notwendig sein, wo die Intention einer Dichtung in anderer Richtung weist. Das wissende Wort, das die Duineser Elegien sind, kann durch Analyse der außerbewußtseinsmäßigen Formelemente zunächst nur verdunkelt werden. – Dies Wort spricht nicht in abstrakten Bezügen, sondern aus der Besinnung auf die eigene, persönliche Existenz des Dichters. Diese aber steht nicht allein, sondern ist verbunden mit einem Umkreis von heutigen Menschen verwandten Schicksals. Darum kann die Dichtung in der Form des „Wir" sich aussagen. Sie spricht von uns und an uns. Das bestimmt die Haltung, die wir ihr gegenüber ein-

zunehmen haben. Wenn wir den Zugang gewinnen wollen zu dem, was in den Elegien vorgeht, müssen wir uns dahin führen lassen, wohin uns der Dichter vorausgegangen ist, zur Besinnung auf uns selbst. Bei einer solchen, dem Dichter nachgehenden Besinnung handelt es sich ebenso wie bei einer Deutung durch Formanalyse um Reflexion, die über das hinausstrebt, was der Dichter sagte. Doch diese Reflexion bewegt sich nicht auf einer Ebene, die zu der Lage des Dichters gleichsam quer liegt; sowie jede von den Formelementen ausgehende Deutung des Dichtwerks eine Querdimension voraussetzt, von einer transpersonalen Ebene aus spricht. Vielmehr ist die Lage des Dichters, die durch die Bedrohung der eigenen Person und das Bemühen um Wahrheit charakterisiert ist, auch unsere Lage.

Einer derartigen Reflexion auf die Lehrgehalte von Rilkes Dichtung bedarf es um so mehr, als die Verknüpfung, die im Rilkeschen Werke neues Wissen und hochgesteigerte Verskunst eingegangen sind, den Zugang zu der Dichtung erschwert. Natürlich ist die Verknüpfung von Dichtung und Wissen keine äußerliche. Das Dichterische hat für Rilke die Möglichkeit der Sichtung von Daseinswirklichkeit bedeutet. Die Dinge, die Rilke sah, sind von ihm erlebt worden auf der Ebene seines Dichtertums und von ihm auch auf dieser Ebene, im dichterischen Wort, bestanden, ausgesprochen, ausgeformt worden. Trotzdem bleibt in Rilkes Gedichten fühlbar eine Spannung zwischen den beiden Tendenzen dichterischer Bemühung, zwischen Wissen und Form, deren jede von Rilke in extremer Weise zu ihren höchsten Möglichkeiten gesteigert und herausgetrieben ist. Diese Spannung hat das Rilkesche Werk mit einer Fragwürdigkeit belastet, die es zum Teil verständlich macht, daß Rilkes stärkste und dringendste Dichtungen so wenig Wirkung auszuüben scheinen. Des Dichters Wissen liegt – hineingesprochen in die hochgezüchtete Form – dort nun gleichsam verschattet; es ist dadurch in seiner klaren Bedeutsamkeit für den heutigen Menschen gefährdet. Rilke selbst hat nicht mehr, wie er plante, durch autobiographische Erläuterungen zu den Elegien sein Werk fortsetzen können. So müssen wir, wenn der Lehrgehalt dieser Dichtungen für uns fruchtbar werden soll, versuchen, in nicht dichterischer Form auszusprechen, was in den Elegien erschlossen ist. Um dann durch Auseinandersetzung mit dem, was Rilke lehrte, dem näher zu kommen, was uns eigenst angeht, der Frage der Wirklichkeit unser selbst.

2.

Die Duineser Elegien setzen voraus eine Erschütterung der Existenz des Dichters. Rilke ist sein eigenes Dichten fragwürdig geworden. Dies Dichten hat seine erste große Auswirkung im „Stundenbuch" gefunden. Darin hat Rilke versucht, wie andere Gleichzeitige, auf dem Weg über die Spiegelwelt der Kunstgestalt sich an geistige Wirklichkeiten zu erinnern, die den Früheren ursprünglicher zugänglich waren, während sie jetzt in einer Tradition, die sie mehr verschüttete als bewahrte, sich nur schemenhaft fortpflanzten. Rilkes Bemühungen im Stundenbuch kamen nicht zu ihrem Ziel. Die Reime, die Gott umkreisten, fielen ins Leere. Sie vermochten nicht, ein echtes Verhältnis von Mensch und Gott herbeizuführen. Das beginnende Bewußtsein dieses Scheiterns ist schon im Stundenbuch spürbar. Der Dichter erfährt, daß seine Worte – Gefühltes, Gedachtes, Gelebtes, das in Worte ausbricht – ohne Wirklichkeit sind. In einer unfaßlichen Weise entgleitet diesem Sprechen das Ziel seiner Intention; der Mensch steht immer wieder nur seinem Gewirk gegenüber. Aus der Erkenntnis einer Leere und Sinnlosigkeit der Worte erwächst das Bestreben um das jenseits der Worte Liegende. Als Gegenbegriff zum leerlaufenden Sprechen rückt ihm Wirklichkeit in den Mittelpunkt seiner Interessen. Rilke wendet sich in seinem Dichten dem Wirklichen zu, sucht Gegenstände und Personen seines Erlebens dichtend zu erfahren und in härtester Prägnanz auszusprechen. Steinerne Objektivität wird das Ziel des Dichters. Herausgearbeitet wie Statuen stehen die „Neuen Gedichte" nebeneinander. Aber auch dieser Weg führte nicht zur Wirklichkeit. Objektivität ist nicht gleich der Wirklichkeit, die Rilke sucht. Nicht auf das Erfassen und Bilden von Wirklichkeit kommt es an, sondern auf ein Sprechen aus einem Dasein heraus, das wirklich ist. Gesang, das erfährt der Dichter, muß „Dasein" werden. „Wann aber sind wir?"

Wir fragen, warum der Dichter kein Dasein hat. Schon im Stundenbuch hat sich Rilke darauf die Antwort gegeben. Sein Gedicht ist „einsam und unerhört". Der Dichter ist in spezifischer Weise isoliert und ohne Verhältnis zu einem hörenden Gegenüber. Damit beginnen die Duineser Elegien. „Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn?" Das Wissen um die Isolation und die daraus folgende Wirklichkeitslosigkeit seines Dichtens treibt Rilke zur Besinnung auf die Grundlagen seiner menschlichen Existenz. Er erkennt, daß die Problematik seiner eigenen Existenz in einer

allgemeineren Problematik des heutigen Menschentums wurzelt. Sein Ich ist gerade in seiner Isolation einem „Wir" zugehörig.

Für den heutigen Menschen, wie Rilke ihn erfährt, ist charakteristisch die Zerstreutheit seines Erlebens. Dadurch ist sein Tun und Reden von der gleichen Problematik beherrscht wie des Dichters Verse: der Mensch geht an der Wirklichkeit vorbei. „Wir ziehen allem vorbei, wie ein luftiger Austausch." Der Mensch vermag nicht, wie Rilke sagt, das ihm Begegnende „zu brauchen". Er tritt nicht mit ihm in einen wirklichen Lebensumgang. Die Geschäftigkeit des modernen Menschen treibt ihn von Erlebnis zu Erlebnis weiter. Nicht nur dies. Das Künftige drängt immerzu schon herein in das Erleben der Gegenwart. „Uns aber, wo wir eines meinen ganz, ist schon des andern Aufwand fühlbar." Wir leben infolgedessen nicht in unserm Erleben, sind nicht mit ihm einig, sondern spüren den „Kontur" unseres Fühlens „von außen". Das künftige Erwartete durchkreuzt das Bewußtsein des Gegenwärtigen. Oder auch Erinnerung, Wissen um gehabte Vertrautheit mit der Welt, hindert am Fortgang zum Neuen. „So leben wir und nehmen immer Abschied."

Dies durchkreuzte Bewußtsein des modernen Menschen hindert ihm den Kontakt mit den Gegenständen seines Erlebens. Es nimmt dem Menschen Gegenwart und Gegenstand; damit aber sein Dasein. Denn wie sollte Dasein dem Menschen möglich sein, wenn nicht im Umgang mit Anderen. Nur im undurchkreuzten und unangetasteten Gegenübersein mit einem Anderen, mit Werk oder Person oder andern Gegenständen des Erlebens, ist dem Menschen Gegenwart statt des abirrenden, fortdrängenden Erlebens möglich. Denn dem von dem Bezug zum Anderen abgedrängten Menschen ist sein eigenes Sein zerbrochen. Er steht dem Anderen gegenüber und ist es doch nicht selbst; da er nicht bei der Sache ist, so ist er, wie Rilke sagt, nur „halbgefüllte Maske". Er kann nicht stehen; aus jeder Erlebnislage drängt es ihn weiter.

Diese Weise des Erlebens ist nicht etwa mit der zeitlichen Existenz des Menschen notwendig gegeben. Allerdings gehört zum Wesen des menschlichen Lebens Fortgang in die Zukunft, Sorge um Zukünftiges. Aber dieser Fortgang brauchte nicht dem Menschen Gegenwart und Gegenstand zu zerstören. Der Held etwa hat Dasein, und doch nimmt er, wie Rilke sagt, beständig „sich fort" und „tritt ins veränderte Sternbild seiner steten Gefahr". Die notwendige Zeitlichkeit des Lebens sollte nicht sich zu einer

Krankheit auswachsen, die den Menschen von der Wirklichkeit absperrt. Ein Lebensgang wäre denkbar, und ist wohl früher den Menschen selbst verständlicher gewesen, wo hingegeben an das jeweils Erlebte der Mensch im Anderen lebte, ohne schon „von Erwartung des Zukünftigen zerstreut" zu sein. Auch dann würde Wechsel und Vergänglichkeit das Leben beherrschen. Aber nicht mehr jener den Umgang mit dem Anderen zerstörende Fortdrang; nicht mehr würde die Stellung zur Zeit dem menschlichen Erleben verhängnisvoll werden.

Man könnte glauben, dies abgedrängte Zeiterleben der heutigen Menschheit sei etwas Sekundäres, etwa abzutun als Frage der Nerven, die das letzte Sein des Menschen, sein Ethos, sein Verhältnis zu den entscheidenden Wirklichkeiten nicht angehe. Rilke hat erkannt, daß dem nicht so ist. Wirklichkeit wird den Menschen nur durch den Umgang mit Anderem, und das Andere ist nur zugänglich durch die Zeit. Nur im fortgesetzten Augenblick kommen Mensch und Anderes zusammen. Wirklichkeit ist nur zu haben als gebrauchte in einem sich fortsetzenden Lebens- und Liebesumgang. Menschen und Dinge erfordern ein Eingehen unseres Verhaltens in sie, um für uns wirklich zu werden. Indem sie unser Leben für sich beanspruchen, geben sie uns erst die Wirklichkeit unser selbst. Das um den Andern bemühte Wort und Handeln schlägt sich gleichsam in eine Wirklichkeit außer uns ein und bringt so den Sturz unseres Lebens zum Stehen. Zugleich aber kehrt es bereiter zu uns zurück, baut es aus unserem Vergangenen die Dichte einer Gegenwart auf. – So war es in früheren Zeiten; aus den „Tempeln des Herzens", aus Worten, Werken, Taten, die „gedient", „gekniet" waren, strömte Stärkung der Gegenwart des täglichen Lebens zu.

3.

Wie kommt es dazu, daß uns Heutigen Wirklichkeit fehlt? Nur aus Andeutungen können wir entnehmen, wo Rilke die Wurzel des Übels erblickt hat. „Fürchtet euch nicht zu leiden"; Angst treibt die Menschen an der Wirklichkeit vorbei. Darum sind ihnen die Augen „wie umgekehrt", sie gleiten ab von der begegnenden Wirklichkeit, sie sehen „rückwärts" auf sich selbst. Die Reflexion, das Charakteristikum des modernen durchkreuzten Bewußtseins, begreift Rilke an dieser ihrer Wurzel. Die Angst um sich selbst verstellt den Menschen den „freien Ausgang" zur Wirklichkeit. Sie sehen nicht „das Offene", sondern stets die von einer Sorge her

gefärbte, gestaltete Welt. So gehen sie nicht mit Wirklichkeit um, sondern mit der Spiegelwelt ihres Ich; die Möglichkeit, d. h. die vom Ich aus und für das Ich reflektierte Welt schiebt sich an die Stelle der Wirklichkeit. Ob Erwartung oder Erinnerung dem Menschen die Gegenwart verschüttet, stets handelt es sich darum, daß eine ichnahe, nicht wirkliche Möglichkeit Gehofftes und Gewolltes, die ichferne Wirklichkeit verdrängt. – Nicht nur bewußtes Sorgen hemmt. Sondern diese Richtungnahme durchwirkt das Triebleben, verdunkelt und beherrscht durch Vorstellungen, die vom Unbewußten aus sich durchsetzen, das wache Leben. Der Jüngling, von dem in der dritten Elegie die Rede ist, bleibt verfallen an den „Flußgott des Bluts". Er kann nicht lieben, er entspringt nicht sich selbst. Er bleibt in sich, im traumhaft „dunkelen Umgang" mit dem, was sein Blut ihm als Schreck und Lockung von Schicksalen heraufspült, um die es von den Ahnen her weiß. Erscheinungen, mit denen sich die Psychoanalyse beschäftigt, werden von Rilke begriffen auf der breiteren Ebene eines seelischen Stehens des Menschen. Die erotische Mythenbildung ist verständlich als Auswirkung der in bestimmter Richtung treibenden und schaffenden Seelenkraft. Deren Produkte schieben sich ablenkend und verstellend zwischen Mensch und Wirklichkeit; aber das Unterbewußtsein würde nicht in dieser Richtung sich betätigen, wenn nicht der ganze Mensch der Konzentrierung auf das Wirkliche ermangelnd den weltlosen Möglichkeiten offen wäre. – Das Erlebte ist vom Ich aus „überwacht". Nicht nur Erwartung und Erinnerung bedrohen die Gegenwart, sondern vor allem das Kommende selbst ist vom Menschen organisiert, in den Bereich der ihm vertrauten und gesicherten Möglichkeiten hineingedrängt. Die Zukunft wird nicht erwartet und bestanden, sondern fertig gekauft. Vielmehr, es wird statt ihrer etwas anderes gekauft, „der Ausguß des Leeren"; eine Ersatzbefriedigung wird gesucht und die Wirklichkeit gar nicht herangelassen. So hat diese Zeit „den vergoldeten Lärm, die gekaufte Kirche", die ungeglaubten Ziele, Glücke, Leistungen. Diese Phänomene sind nur Schatten der Unhingegebenheit an den Gegenstand, Stillungen gesucht ohne Einsatz und Gefahr des dem Schicksal preisgegebenen und so aus der Ichheit herausgerissenen, außer sich gekommenen Lebens.

Zwei Formen dieses unwirklichen Lebens lassen sich aus den von Rilke gesichteten Erscheinungen herausheben, das Leben des Bürgers und das Leben des Tänzers. Das bürgerliche Leben ist charakterisiert durch seine

Organisation nach bestimmten Regeln, Antizipationen, die es abdrängen von der Völligkeit des Erlebens. Das Leben des Tänzers – wie Rilkes Freund Rudolf Kaßner einen bestimmten Typ des heutigen Intellektuellen benannt hat – ist bestimmt durch die „Geste" (ein Begriff, der nicht zufällig in dieser Zeit als Lebenskategorie in Aufnahme kam). Sein Verhalten meint etwas, ohne nach etwas zu greifen. Er lebt im Selbstgenuß seiner Eigenbewegung. Daher stammen die Züge, die Kaßner an ihm hervorhob, der Blick ohne Gegenstand, die wahllose Erotik, die erstarrte Affektation und die nervöse herzlose Einsamkeit. Bürger und Tänzer schöpfen beide nicht aus der Wirklichkeit, sondern leben nach einem Schema, spielen eine Rolle. Darum sind sie halbgefüllte Masken. Des Bürgers Rolle ist eine allgemein gebrauchte, die des Tänzers eine selbstgeschaffene. Ein Unterschied, der sich heute verwischt, sofern das Selbstschaffen als eine allgemeine Möglichkeit begriffen ist, andererseits die das Bürgerdasein leitenden Vorschriften, Vorurteile, Vorwegnehmungen sich gelockert oder aufgelöst haben. Der heutige Großstädter hat diese Lebensformen geerbt und in sich vereinigt.

Aus dieser ihrer innersten Seelenlage heraus begreift Rilke das Gesicht der Zeit. So wird es ihm sichtbar hinter den Bauten der modernen Großstadt, die nichts anderes aussprechen als die Gegenstandslosigkeit des heutigen Menschen. „Wo einmal ein dauerndes Haus war, schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne." Die Zweckwelt, die Spiegelwelt des Ich und seiner Interessen, hat sich an Stelle der Wirklichkeit geschoben. Darum ist, was zu dieser Zweckwelt gehört, „nur wie gedacht".

Nicht die Verzwecklichung der äußeren Welt als solche sucht Rilke zu hemmen. Er weiß, daß in ihr ein schicksalhaftes Geschehen abläuft. Wohl aber stemmt Rilke sich dagegen, daß der Mensch an diese Zweckwirklichkeit nun seine Existenz setzt, statt an neuen Stellen, im mehr Unsichtbaren, jetzt Wirklichkeit zu suchen. „Doch der Maschinenteil will nun gelobt sein." Statt daß gestrebt würde, das von der Zivilisation Errungene „ohne Leidenschaft" in den Dienst des Menschen zu stellen, sucht der heutige Mensch in der ichzweckhaften Weltorganisation das Eigentliche seines Daseins. Abseits der Fragen von Kulturpessimismus oder Zivilisationsbejahung dringt bei Rilke die Einsicht durch, daß der Mensch in falscher Richtung die Wirklichkeit seines Lebens sucht. Rilke will Umkehr von einer den verschiedensten Bewegungen der Gegenwart gleichartigen

Richtungnahme des menschlichen Willens, die sich stützt und steigert an einer bestimmten Meinung von den Erfordernissen wirklichen Lebens.

Diese Unwirklichkeit dessen, womit er umgeht, wird dem Menschen spürbar in dem „spannenden Drang", der aus dem Umgang mit dem Spiegelweltlichen stammt. Der Mensch braucht Wirklichkeit. Wenn er im Billigen und Leichten einer auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnittenen Wirklichkeit ausruht, so rächt sich die vermiedene Wirklichkeit in der Unbefriedigung, die dem Umgang mit dem Ichgeschaffenen folgend den Menschen neuen Reizungen entgegentreibt. Das Bier „Todlos" schmeckt ihnen nur süß, wie Rilke sagt, „wenn sie immer dazu frische Zerstreuungen kauen". – Als Schein-Ausweg bietet sich dem Menschen, den das, womit er umgeht, unbefriedigt läßt, das Fortsehen von sich selbst in den Spiegel, in das Bewußtsein des Andern. Je skeptischer der Mensch auf Grund einer Erfahrung, die aus dem fehlgeleiteten Bestreben entstanden ist, den eigenen Glücksmöglichkeiten gegenübersteht, um so mehr sucht er nur noch das Glück, das im Blick des Andern sich bestätigen läßt. Auch gegenüber ihm selbst genügt ihm, wie ein Wort der Zeit besagt, der Bluff.

4.

Rilke wendet sich gegen die Erlebnisweise des modernen Menschen. Er fordert ein anderes Bestehen der Wirklichkeit, als es bei uns üblich geworden ist; ein stärkeres, dichteres, anhaltenderes Aufnehmen. „Denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen." Wir können nicht das uns Begegnende wirklich erleben. Der Dichter erfährt, daß er unfähig ist, zu dem, was ihm zu bestehen aufgetragen ist. „Es muteten manche Sterne dir zu, daß du sie spürtest"; aber der Dichter kann den Auftrag nicht bewältigen, er ist zerstreut.

So scheint es also, als wäre Rilkes Problem das Versagen des Gefühls vor der Wirklichkeit, als fordere Rilke ein stärkeres, tiefgreifenderes Erleben, ein Erleben, das den Menschen völlig aus sich herauswirft, fort von dem Gedanken an das Ich und die organisierte Zweckwelt. Sowie das Kind sich wohl einmal an etwas „verliert" und „gerüttelt" wird. Als Fülle des Erlebens schaut Rilke die Engel der früheren Zeiten, „Räume aus Wesen, Schilde aus Wonne, Tumulte stürmisch entzückten Gefühls". Aber man würde die letzte Absicht der Rilkeschen Bemühung verkennen, wenn man in dem Dichter nur den Lehrer eines intensiveren gesammelteren Erlebens sähe. Allerdings liegt Rilke als Dichter die Erfahrung der

Wirklichkeit durch das Gefühl besonders nahe. Aber mit der Forderung eines stärkeren, unmittelbareren Erlebens würde er noch nicht sich von dem Niveau zeitgenössischer Strebungen abheben. Denn das Begehren nach Erleben ist etwas für den heutigen Menschen ganz Charakteristisches. Das Erleben d. h. ein Leben, das zugleich auf sich reflektiert, ist als ein Weg sich die Welt anzueignen Zielpunkt vieler Bemühungen. Die Unbefriedigung, die in der Zweckwelt wächst, erzeugt ein Leiden an der Fühlbarkeit des Ichs und seiner Zwecke, das man durch stärkeres, durch ichbetäubendes Erleben zu heilen sucht. Es ist deutlich, daß Rilke von dieser ganzen Richtung nicht unbeeinflußt ist. Auch ihm schwebt vor ein heißeres Fühlen der Welt. „O Seligkeit der kleinen Kreatur, die immer bleibt im Schooße, der sie austrug."

Aber hierbei bleibt Rilke nicht stehen, hierüber hinaus tut er seinen wesentlichen Schritt. Jener Trieb des modernen Menschen nach dichterem Erleben der Welt ist gleichfalls ja aus dem Besitzwillen des Menschen hervorgegangen. Der Erlebende will „am liebsten alles behalten für immer". Dadurch aber geht er an seiner eigentlichen Möglichkeit vorbei. Er bemüht sich um ein unmögliches Ziel. Er ist nicht einig mit seiner Zeitlichkeit, und die Zeit schlägt ihm das im Erleben Gesammelte aus der Hand. „Ach, in den andern Bezug, wehe, was nimmt man hinüber?" Die Angst um das Erleben verstellt ihm die Wirklichkeit. Rilke hat erkannt, daß das Bestreben die Welt auszuerleben ein Fehlweg ist. Ein angespannteres Hinhören auf das Wirkliche, ein gesammelteres Aufnehmen ist allerdings zu fordern, aber nicht um des intensiveren Erlebens willen, sondern damit der Mensch deutlicher den von der Wirklichkeit an ihn ergehenden Anspruch in seiner ganzen unverwechselbaren Eindringlichkeit vernehme. – Dieser Anspruch leitet den Menschen nicht zu einem Auserleben der Welt hin, sondern zu einem begrenzten Handeln. Darum sieht sich Rilke fortgerissen von dem Erleben der unsäglichen Welt auf das Sagen bestimmter irdischer Wirklichkeiten, auf die einfachen Dinge unseres irdischen Umganges. „Hier ist des Säglichen Zeit; sprich und bekenn."

Die Wirklichkeit, die Rilke für den Menschen freilegen will, führt mit sich den im Erleben des Menschen sich enthüllenden Anspruch auf ein bestimmtes Dienen. Sie ist zu erfahren nur, wenn der Mensch den Besitzwillen des Ich überwunden hat. Nur wo der Mensch nicht vom Ich aus

die Welt organisiert, kann ihm diese Wirklichkeit aufgehen. Aber wie kann das geschehen? Wie kann der Mensch von der Bemühung um Sicherstellung des Ich in der Welt und der Welt für das Ich loskommen?

5.

Einer Verderbnis des modernen Lebens stellt sich Rilke entgegen. Er bekämpft eine bestimmte Seelenlage – nicht unähnlich derjenigen, die Kierkegaard und Nietzsche im Auge hatten, wenn der eine den Geist der Schwere, der andere die Schwermut angriff. Sie beide setzt Rilke fort, wie andererseits ihnen gegenüber sich sein Wirkungswille sehr charakteristisch abhebt.

Wie Nietzsche spricht Rilke von der Schwere, die es zu überwinden gelte. „Die Schwere gibt sie zurück an der Erde Gewicht." Wie Nietzsche wendet sich Rilke gegen Ungeduld und Müdigkeit, gegen „unser voreilig reifes und wieder welkes Benehmen". Nietzsche hat gegen diesen Verfall den schaffenden und angreifenden Mut aufgerufen. Dabei aber verfiel er selbst dem Verhängnis, dessen Auswirkung auf der Ebene des geistigen Schaffens und Wortens von Rilke aus erst ganz verstanden werden kann. Nietzsches Weltbild ist vom dichterischen Wort, vom pädagogischen Willen hochgerissen, vom Rausch der Möglichkeiten geschwellt. Nietzsche selbst – der Bereitschaft zur Wirklichkeit ermangelnd – sucht ungeduldig und müde Welt zu meistern durch ein bezugloses Denken, bezugloses Sprechen. Das im leeren Raum geschaffene, in den leeren Raum hinausgehende Wort, ohne Sachbezug wie ohne hörendes Gegenüber begegnet immer wieder nur sich selbst, bleibt auf sich selbst bezogen, ohne Gegenhalt und Existenz. Seiner eigenen Unwirklichkeit im tiefsten stets bewußt und darum kaum gesprochen schon halb gefüllte Maske muß es die selbstgeschaffene Übersteigerung und Maskierung wieder stürzen oder übersteigernd zu befestigen suchen. Das ist jenes Schauspielerische, jenes Leben von Gnaden der Worte, das neuerdings Fechter mit Recht betont hat, und dessen sich Nietzsche auch in Augenblicken bewußt war. Daraus folgt sein „Götterschaffen nur um sie zu stürzen" (Stefan George). Von dieser seiner Situation spricht Nietzsche im Nachtlied des Zarathustra. „Licht bin ich, o daß ich Nacht wäre." Des Gebens müde durstet er nach dem Glück des Nehmens. Diese Selbstverfangenheit treibt Nietzsche weiter; ohnmächtig begehrend nach dem realen Bezug zur Wirklichkeit und zum Du, stürzt er nachtsüchtig in Nacht.

Von Kierkegaard unterscheidet Rilke die andere Stellung zur christlichen Tradition. Rilke kann nicht den Gott des Christentums gegen die Schwermut anrufen. Die christliche Tradition ist ihm abgerissen. Gott ist bei Rilke nicht von vornherein eine im bestimmten Wort offenbarte Realität, sondern zunächst nur ein vager und beliebig auszufüllender Name. Rilkes Hinwendung zu Gott verfällt dem Schicksal des unwirklichen Worts. Es gelingt ihm nicht, wie er es im Stundenbuch versuchte, Gott heraufzuworten. Gott, zu dem der Geist der Schwere hin will, wird ihm „ein Stein", der „tiefer in die Tiefe zieht". Solches Sprechen, das von Absicht und Ungeduld getrieben ist, gelangt nicht zu Gott.

So spricht Rilke nicht mehr von Gott, sondern von der Wirklichkeit. In den Elegien werden Vorbilder echten Daseins aufgerufen. Durch sie will Rilke den Weg zur Wirklichkeit enträtseln. Rilke fordert nicht wie Nietzsche und Kierkegaard; sondern er zeigt auf die Möglichkeiten eines eigentlicheren und echteren Lebens. Nicht zu einer bestimmten Lehre will Rilke rufen. Die Zeit der sichtbaren Tempel scheint ihm vorbei. Er sieht die Möglichkeit, die früheren Zeiten in offenbarer Gestalt gegeben war, heute in einer Wirklichkeit, die nur dem Bemühen des Menschen um Wahrheit seines Lebens sich erschließt. Es ist, als ließe das Eigentliche unseres Lebens einen immer größeren Teil äußerlich faßbarer Welt außerhalb seiner, so daß diese Welt nun dem Zweckbestreben zufiele. Während sich für uns die bisher ungeleistete Aufgabe ergibt, uns dieser weniger faßbaren Wirklichkeit zuzuwenden, einem „Tun ohne Bild" zuzuleben.

Für diese Wirklichkeit, sowie Rilke sie begriffen hat, ist charakteristisch, daß in ihr echtes Dasein und Gnade sich decken. Rilke meint, daß es keine „Entbehrungen" gebe für den, der sich entschloß, „zu sein". So genügt es ihm, zu dieser Gnade den Weg sichtbar zu machen, um zu ermöglichen, daß er betreten wird; Rilke braucht nicht zu fordern, denn der Blick in die Zukunft, sowie er dem zu echtem Sein sich Entschließenden gegeben wird, sieht dort „sich in allem und geheilt für immer". – Dieser Glaube an die der Welt innewohnende und darum ergreifbare Gnade bestimmt entscheidend Rilkes ganze Haltung. Ihm gegenüber wird unser Fragen einsetzen müssen.

6.

Die Gestalten, die in den Elegien aufgerufen werden, verwirklichen das dem heutigen Menschen Fehlende, sie haben Dasein. Erleben ist ihnen

nicht durchkreuzt von ichsüchtiger Reflexion, sondern ist für sie ein dauerndes Gegenübersein zu dem was ihnen begegnet. Ein nie abreißendes Band hält Erlebenden und erlebte Welt verknüpft. Rilke weist diese Einigkeit mit dem eigenen Schicksal auf beim Tier, beim Kind, beim Helden, bei den Menschen früherer Zeiten, beim Sterbenden. Sie alle sorgen nicht um das Ich. „Das freie Tier hat seinen Untergang stets hinter sich." Uns anderen steht immer bestimmend die Angst um uns selbst im Rücken, letzten Endes also eine Angst vor dem Tod. Das Tier sieht vor sich nicht sich und die von der Angst um sich verdunkelte, verengte Welt, sondern „alles und sich in allem". So auch fürchtet der Held nicht den Tod. „Zu dauern" bemüht er sich nicht. Und dem Kind ist der Tod so nah, daß es ihn nicht erkennt. In seinem Erleben ist Sterben ungeschieden von Leben; es ißt den „Kindertod aus grauem Brot". Den Schmerz kann das Kind sich nicht relativieren durch Reflexion, indem es dem Einzelnen seiner Schmerzen das Ganze seines Lebens gegenüberstellt. Diese schneiden es mit todhafter Gewalt, so ist ihm das Todhafte gewohnt.

Die Bereitschaft zum Tode ermöglicht das Haben von Gegenwart und Gegenstand, von „Schicksal". Gerade durch das Einbegreifen des Todes, gerade wenn wir nicht um Wegdrängen des Todes, um Sicherung gegen den Tod uns bemühten, gerade dann hätten wir Dasein und Dauer. Das ist die der gewohnten Meinung widersprechende Lehre des Dichters. Die großen Dinge des Lebens, in denen der Mensch sein Dasein gewinnt, und auch seine tiefe Befriedigung erfährt, sind nur erreichbar durch Entschluß zur ungesicherten, unbesitzbaren Wirklichkeit.

Die gewöhnliche Lebenshaltung und damit die Verfallenheit der modernen Seele entsteht aus einem Absehen und Fortwollen von dem Todhaften des Lebens. Ein Irrtum ist hier treibend, der freilich naheliegend und tiefgründend genug ist; daß nämlich im gesicherten Besitz allein unser Anteil an der Wirklichkeit bestehe. Zur Realisierung unserer Existenz kämen wir danach nur im Übereinanderschichten von Gütern, die besitzbar sind. In dieser Meinung befangen, versucht die Menschheit die Grundlage ihrer Existenz, die Zeit, zu organisieren und in Besitz umzusetzen. Es kann nicht bestritten werden, daß das zu vielen Ergebnissen führt. Aber übersehen ist bei diesem Vornehmen, daß die Zeit nicht nur Möglichkeit und Mittel der Zweckerreichung bedeutet, sondern eben Existenzebene des Menschen ist. Als solche aber geht sie, je nutzbringen-

der sie angelegt wird, um so sicherer verloren. Wie es dem Nikolaj Kusmitsch (Malte Laurids Brigge) geschieht, der seine Lebenszeit als Kapital berechnen will. Währenddessen aber zieht ihm die wirkliche, seine eigene Zeit vorüber. Gerade dem Menschen, der die Zeit schätzt und der sie festhalten will, kommt sie ins Laufen. Denn von dem, was die Flucht der Zeit aufhält, vom Dasein in schicksalhafter Gegenwart, kommt er auf diese Weise ab.

Diejenigen Stellen nämlich, an denen sich die Zeit füllt und staut, an denen dem Menschen Fülle der Gegenwart wird, – Liebe, Werk, Schicksal – sind nicht organisierbar und erwerblich. An ihnen muß die Methode der alles vorhersehenden Menschheit versagen. Aufgabe des Sicherungswillens, Bereitschaft zur ichfremden Wirklichkeit – letzten Endes Bereitschaft zum Tode – ist zu ihnen die einzige Brücke. Nur auf diesem Wege kann echtes Verhältnis des Menschen zum Du, zum Ding, zum eigenen Leben anbrechen. Durch diese Einsicht kommt die gewöhnliche Schätzung der Schicksalsgüter ins Wanken. „Welche sind die schweren Dinge? Welche die gnädigen?" Es wird begriffen, daß die ungehabten, nicht zu habenden Wirklichkeiten, daß Tod, Leid, Entsagen, vor denen wir als vor unserem Untergang dauernd auf der Flucht sind, das eminent Wirkliche, eminent für uns Gebrauchbare sind; während die Organisierung der Zukunft von den Möglichkeiten des Ich aus in die Leere der Unwirklichkeit fortleitet. – Darum also führt der Dichter den Tod herauf, die Flucht der Zeit zum Stehen zu bringen. Und mit dem Tode alle die Dinge, die sein Vorgeschmack sind, die schlaflose Nacht, die Schmerzen, die besitzlose Liebe. Die Schmerzen sind nicht, wie wir zu glauben geneigt sind, ein Übel, eine verlorene Zeit. Durch diese Meinung „vergeuden" wir sie. Sie sind „Lager, Boden, Wohnort" unserer Seele. Die nicht um Besitz des Andern bemühte Liebe ist erst die eigentliche Liebe. In der Hingabe an alle diese negativen, diese todhaften Wirklichkeiten wächst uns Dasein zu.

Damit ist von den befürchteten Dingen „des Unrechts Anschein" abgetan. Die schlimme Wirklichkeit ist gerechtfertigt. Keine Angst benachteiligt zu sein, braucht uns von ihr fortzutreiben. Wirklichkeit ist immer Seligkeit. „Hiersein ist herrlich"; auch wenn es verfällt, wie Rilke sagt, „in den ärgsten Gassen der Städte".

Zu einer Wendung von eingreifender Schwere hat sich der Dichter durchgerungen. In anderer Richtung, als wir immer meinen, führt der

Weg zur Wirklichkeit unseres Lebens. Er führt auf den Tod zu. Eine merkwürdige Querstrebigkeit scheint sich als Grundwesen des Lebens aufzutun. Wer besitzen will, verliert, und wer nicht zu haben bereit ist, der gewinnt. – Doch hier muß unser Fragen beginnen. Wenn es gleich wahr sein mag, daß der Besitzwille des Ich sich rächt in der Unwirklichkeit des Erlebens, ist darum schon nach einer innerweltlichen Gerechtigkeit dem zur Besitzlosigkeit sich Entschließenden die Gnade bereitet? Wie kann diese Hingabe an die unhaltbaren Wirklichkeiten geschehen, dies sich den Schmerzen „gelöst" ergeben „in ihr gelöstes Haar"? Nicht nur, daß diese Hingabe an die Schmerzen die eigenen Möglichkeiten des Menschen zu übersteigen scheint, – sondern wenn ein solches Umfassen des Todhaften möglich wäre, würde sich der Sinn dieses Verhaltens verkehren. Nun handelte es sich nicht mehr um Abspannung des Sicherungswillens, sondern um ein Greifen nach Besitz in anderer Richtung. Damit wird Rilkes Lehre zweideutig. Die Bereitschaft zur todhaften Wirklichkeit erscheint als ein wie immer motiviertes Bestreben um Sicherung des Lebens in einer ungewohnten, umgekehrten Richtung. – Diese Zweideutigkeit leuchtet besonders eindringlich auf in der Lehre von der besitzlosen Liebe. Ist nicht bei ihr beteiligt ein Bemühen, dem Schicksal zu entkommen auf Grund der Einsicht, daß „Bleiben nirgends" ist?

Rilke hat seine Lehre von der Einheit des Wirklichen mit der Gnade letztlich ergriffen und befestigt in seiner Deutung des Todes. Mit dieser Deutung des Todes muß sich auseinandersetzen, wer erkennen will, was Rilke über das Leben des Menschen uns zu sagen hat.

7.

Eine Deutung des Todes, auf die schon die Gesichte der Elegien hindrängen, wird in den Sonetten an Orpheus ausdrücklich ausgesprochen. Der Tod als uns bevorstehende Wirklichkeit nimmt uns den Besitz der Dinge. Der wahrhaft Sterbende, wie Rilke meint, sieht den Tod nicht mehr. Er haftet nicht mehr von Angst um Besitz getrieben am einzelnen Gut. So auch derjenige, der vom Wissen um den Tod aus sein Leben versteht. Er ist „allem Abschied voran"; denn er hat den endgültigen Abschied begriffen und überstanden. Darum wird ihm, wie Rilke in der neunten Elegie sagte, nicht Zukunft noch Kindheit weniger. Er lebt jenseits des Bereichs zählbarer Weltwirklichkeit. Im Tode sind alle irdischen Dinge uns schon entzogen. So ist er gleichsam das uns abgenommene, uns vor-

geleistete Opfer alles Irdischen. Darum wird es uns leichter, wenn wir den Tod in unser Bewußtsein aufgenommen haben, den Abschied vom Irdischen zu bestehen. Der Tod, der uns die Opfer sozusagen vorvollzieht, ist uns vertraulich als ein Helfer.

Vom Tode her enthüllt sich das Wesen der Wirklichkeit des Menschen. Sie ist nicht zu erreichen durch Befestigung der Position des Ich. Mit bestimmten besitzbaren Gütern, durch Erwerb von Glück, Wissen, persönlicher Vollkommenheit. Sie wirkt sich aus allein in der Begegnung des Menschen mit dem ihm zu bestehen Aufgetragenem, mit Personen und Werken seines irdischen Schicksals. Auf diesem Wege nur kann der Zweifel des Menschen an sich selbst zur Ruhe kommen; des Menschen Leben soll sein

> weil uns scheinbar
> alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
> seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten . *Ein*mal
> jedes, nur einmal. *Ein*mal und nicht mehr. Und wir auch
> *ein*mal. Nie wieder. Aber dieses
> *ein*mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein*mal:
> irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

So ist also gerade in der Vergänglichkeit des Lebens seine Wirklichkeit verwurzelt. Der Vergang des Menschen kann ein Werden sein, das ein für allemal geschieht.

Erst wenn der jede Stelle des Lebens überschattende Tod anerkannt ist, können die Dinge der Welt richtig gesehen werden. Nur wenn wir den Tod erfaßt haben, können wir an dem Menschen, der uns begegnet, tun, wozu er uns braucht: Dienst, der ihm zu seinem eigentlichen Sein hilft. Wir selbst werden erst, wenn wir den Tod hinter uns gelassen haben, zur Völligkeit des zeitlichen Erlebens frei. In dieser Freiheit wird der Einsatz der ganzen Person möglich, das Einschwingen aller Wesenskräfte in die Gegenwart und damit wirkliche Bewältigung des Begegnenden.

> Sei – und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,
> den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
> daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.

Für die Völligkeit des Daseins ist die Heiterkeit Ausdruck und tragende Voraussetzung; von neu errungener Heiterkeit legen Zeugnis ab die Sonette an Orpheus. Der den Tod einbezog, der zur Wandlung bereitet ist,

kann nun – von Angst befreit – sich leiten lassen durch das „heiter Geschaffene".

8.

Das ist die Lehre. Gegen sie wendet sich unser Zweifel. Ist wirklich der Tod durch solche Einsicht seines Schreckens zu berauben, so daß er hinter uns bleibt? Wir sehen, daß Rilke sich nicht damit begnügt, den Tod als Ende der irdischen Dinge zu wissen. Die letzte Elegie läßt den Bereich der Toten sichtbar werden als eine Landschaft mit eigenen Sternbildern, mit Gebirgen, Vögeln und Mondlicht. In den Sonetten spricht nicht nur Reinheit und Milde des dem Alltag endgültig Entfremdeten, sondern es zeigt sich in ihnen eine eigenartige Lust am Umgang mit dem Element des Todes. Der Tod bei Rilke wirkt nicht nur die Erschütterung des ichverfangenen Lebens, sondern er ist der Erfüller einer bestimmten Todeslust. „Der Tote trinkt." Nicht unberechtigt hat man Rilkes Stellung zum Tode in Verbindung gebracht mit seiner persönlichen Konstitution. Rilkes Lust zum Tode hat den Einwand gegen sich, daß sie einer Dekadenz seiner Natur entstamme. Mit dieser Feststellung ist nun allerdings nicht abzutun, was Rilke uns über den Tod zu sagen hat. Denn wenn ihm als Träger niedergehenden Lebens der Tod besonders naheliegend ist und vielleicht von unterbewußten Tendenzen seiner Natur angestrebt wurde, so kann noch immer das, was ihm in seiner exponierten Lage aufging, für uns Bedeutung haben. Ist nicht jeder Mensch auch Träger niedergehenden Lebens? und birgt darum Tendenzen in sich, die auf den Tod hindrängen und von denen aus es ihm möglich wird, etwas wie Stillung im Tode zu denken. Es ist eine alte Rede, daß den Glaubenden alle Dinge zum Besten dienen, darum mag es berechtigt sein, am Tode ein Positives hervorzukehren. Dem, der nicht von Ichangst gelenkt oder bestärkt, in Bemühung um Durchsetzung einer bestimmten Meinung von Wirklichkeit verrannt ist, dem der sich entschlossen hat, das Wirkliche aufzunehmen, dem tut sich auf in den für schlimm gehaltenen Wirklichkeiten das Heilsame. Und es ist auch nicht unecht, wenn sich Menschen, die Schweres zu erleiden haben, von dem Gedanken an die ewige Ruhe trösten lassen.

Aber Rilke geht weiter. Der Doppelbereich von Tod und Leben soll in die Dichtung eingeführt, der Geschmack des Todes „allem Geschauten" beigemischt werden. Freilich nur der Dichter soll das tun. Die andern

warnt Rilke davor, mit dem Zehrenden der Todeselemente sich einzulassen. Aber der Beschwörende „ißt mit den Toten vom Mohn"; ihm ist der Totenzauber so selbstverständlich wie der alltäglichste Umgang. Rilke richtet sich gleichsam mit dem Tode ein. Er sucht zu leben im Haus des Todes. Dieses Leben wird nun wirklich seine persönliche Angelegenheit. Für andere ist diese Möglichkeit und damit auch die Milde des Todes nicht gegeben, aber auch nicht erstrebenswert. Denn sie lenkt ab vom Bestehen des täglichen Lebens; sie zehrt an den Kräften, die für dieses Leben einsetzbar sind. – Und immer bleibt das Totenreich, sowie es dem Dichter sich eröffnet hat, für uns unbewiesen und unüberzeugend. Wir sehen nicht, wie hier Dichtung und Wirklichkeit zueinander stehen. Rilke gleitet von der Möglichkeit echten Stehens zum Tode ab, wenn sein Schaffen in Phantasieumgang mit dem Tode ausläuft.

Wirklicher scheint demgegenüber die andere, ältere Haltung, hinter dem stummen Tode Gott zu glauben. Rilke kennt diese Lage. Er spricht davon, wenn er Moses Tod erzählt. Gott tritt an die Stelle des Todes und redet der Seele zu, „daß es genug sei".

Aber sein eigener Weg geht anders. Der Tod ist ihm vertraulich. Er wendet sich nicht an Gott. Er will seinen Tod allein bestehen „am Ende der grimmigen Einsicht". Nur zustimmende Engel sollen Zuschauer sein. Das „Gespenst des Vergänglichen" soll nicht durch Anruf Gottes besiegt, sondern als in sich trügerisch durchschaut, und durch neu zu lernende Empfänglichkeit des Menschen gebannt werden. Dazu bedarf es der Lehre, daß der Tod gut sei. Nur wenn die Wirklichkeit „immer im Recht" ist, kann die gelassene Hingegebenheit im Menschen sich befestigen, die Rilke sucht. Wie schon früher in der Geschichte der abendländischen Christenheit – bei Mystikern, manchen Idealisten – tritt an die Stelle eines Glaubensverhältnisses zum unsichtbaren Gott die Meinung von der sichtbaren, wißbaren Wirkung Gottes in der Welt. Der Schöpfungs- und Vorsehungsglaube wird umgebogen zur Lehre von einer der Welt innewohnenden Begnadung, die durch Einsatz eines entschlossenen Herzens soll ergriffen werden können. Die Angst wirft sich nicht zu Gott hin, sondern zur Erde. Das den Menschen zu ermöglichen, hat Rilke den Glauben vertreten, die Erde sei immer im Recht; der Tod sei – richtig ergriffen – gut. Von diesem Glauben lebt sein Gedicht. Von seinem Wissen aus hat der Dichter in seinem Werk die erlebbare Welt erschlossen in der

Dichte ihrer nur dem so geweiteten und gebundenen Menschen aufgetanen Fühlbarkeit. Von hier aus hat er an unscheinbaren, abseitigen, schlimmen Wirklichkeiten die Gnade entdecken können. Und wie man erzählt, hat Rilke im bewußten Erleiden des eigenen qualvollen Todes diesen Weg zu Ende gelebt.

Daß Rilke einen Weg so wieder eingeschlagen hat, der zu allen Wegen der Zeit und ihrer Bemühungen quer geht, daß er sich in Leben und Wort dem Todhaften des Lebens entschlossen zugekehrt hat, macht seine Dichtung so einzigartig bedeutsam. Rilke hat es gewagt, in der Bereitschaft zum Tode, zu Ichbegrenzung und Entsagung die Wirklichkeit des Menschen zu ergreifen. Aber wenn diese Bereitschaft zum Tode verknüpft mit seiner Lehre sich an uns wendet, wonach sich dem Bereitwilligen an der Bejahung des Todhaften in der Wirklichkeit unmittelbar die Gnade erschließe, so können wir dem Dichter nur ein Stück auf seinem Wege folgen. Es ist so, als sollte dieser Weg wohl beschritten werden, aber er könnte nicht zu Ende gegangen werden. Als wäre die Güte der schlimmen Dinge nur „halbwegs" wirksam; sie könnte wohl geglaubt und erfahren, aber niemals als sicher gewußt und angestrebt werden. Und als wäre der Versuch, dem Tode völlige Begnadung abzuringen, schon wieder ein Abweg; sei es ein unechtes Überbauen des Dunklen mit phantasiegeborener Scheinwirklichkeit, sei es ein dem Bereich unterbewußter Tendenzen entstammender Wille zum Tod. – Oder aber die Vertrautheit mit dem Tode erscheint nur als die bestimmte Möglichkeit einer Anzahl von exponierten Menschen, denen sie wirklich aufgetragen ist.

Es ist Rilke nicht gelungen, in dieser Richtung eine eindeutige Möglichkeit zu eröffnen. Wenn er in den Sonetten das Totenreich aufruft, so ist nicht mehr von jedermanns, von unser aller Tod die Rede. Nun schiebt uns der Beschwörende einen dichterisch maskierten Tod unter. An diesem letzten Punkt setzt sich die Angst um das Ich bei dem Dichter fest und schlägt seine Position mit Unwirklichkeit. Die Zweideutigkeit, die sich an der Lehre von der besitzlosen Liebe zeigte, beherrscht auch das Verhältnis zum Tode. Durch Vorausnehmen des großen Abschieds soll der Mensch vor der Erschütterung durch die kleinen bewahrt bleiben. Der Tod, durch den Rilke doch die Freiheit vom Ich, das Entspringen zur Wirklichkeit suchte, wird ein verdunkelter Umraum, mit dem sich der Dichter gegen die Helle der Wirklichkeit schützt. Der Tod wird Besitz, er wird „eigener" Tod.

Die Seele des Dichters sucht sich in sich selbst zu befestigen. Nicht unbeachtlich ist es, wenn sie sich anspricht als „auf dem ruhenden Berge die Burg". So kann es kommen, daß der Tod jetzt wieder gesehen wird als „Vergewaltigung" durch den „Demiurg". Die Bewegung des Dichters, der von Ichsucht und Ichangst loskommen will, bleibt auf halbem Wege stehen. Sie bleibt verfangen in dem Zirkel von Ichüberhebung, Angst und Hingabe an den als vertraulich gedeuteten Tod.

Dieses Verfangenbleiben in dem, worüber er hinausstrebt, durchherrscht die ganze Lehre des Dichters. Auch an den Vorbildern echten Daseins, die Rilke aufruft, zeigt sich das Abgleiten. Das Kind, das Tier, die Blume, die Menschen früherer Zeiten, der Held als vom Schicksal Geführter – bei allen ist wohl ein Mitgehen mit der Zeit, aber dieses Mitgehen ist ein gebundenes. Für sie, sowie Rilke sie versteht, ist Bestimmung und Erlebnis identisch. „Schooß ist alles", wie Rilke das Leben von Tieren deutet. Ihr Dasein liegt unterhalb des Bereichs menschlichen ichbewußten Entschließens. Die Sehnsucht nach derart in das Erleben eingebundenem Dasein ist selbst eine Flucht vor dem mit der Ungebundenheit des freien Menschen gegebenen Stehen zum eigenen Ich, dessen Ungesichertheit, dessen bevorstehendem Tod. Rilke hängt durch diese Sehnsucht zusammen mit jener Tendenz des modernen Menschen auf ein Ich-überschattendes Erleben. So wird es verständlich, daß innerhalb der Reihe von Bildern eines schicksalhaften Lebens die Mutter steht, die gerade dem Kinde Schicksal fern hält; die zu bewirken vermag, daß das sich drohend nahende Schicksal „hinter den Schrank" tritt.

Es läge nahe, dieses Zurückstreben aus der eigentlich menschlichen Möglichkeit eines bewußt handelnden Daseins in Beziehung zu setzen mit dem, was man wie wir sahen Rilkes Dekadenz nennt. Sein Leben und Wirken wäre zu verstehen aus Rückbildungstendenzen, die seiner biologischen Anlage entstammen. Dieses Gesetz der Rückbildung spräche sich aus in der Richtung seiner Gedanken, in der Wahl dieser Vorbilder aus Lagen einer niederen Entwicklung. Eine solche Deutung – gleichgültig ob richtig oder falsch – würde die Möglichkeit eines Verhältnisses zu Rilkes Werk verbauen. Wichtig für uns, an die sich Rilkes Worte wenden, ist nicht eine Deutung von Rilkes Wesenstruktur, sondern die Erkenntnis der Zwischenstellung dieses Menschen zwischen dem Zukünftigen, auf das

er hinblickt, und dem Gegenwärtigen, von dem er losstrebt. Dieser Zwischenstellung war Rilke sich in gewisser Weise selbst bewußt. Er empfand sich als enterbt zwischen dem Früheren, das er, obwohl er es als nicht mehr zeitig erkannte, zu bewahren strebte, und dem Nächsten, das ihm noch nicht gehörte; ohne hierbei wohl die Problematik in diesem Bemühn um Bewahrung des Früheren, das von den Notwendigkeiten eines heutig wirklichen Lebens ablenkt, ganz zu erkennen. Wir können nicht sagen, ob Rilke auf Grund seines persönlichen Wesens verhindert war, über diese Zwischenstellung herauszukommen. Wohl aber sehen wir, daß Rilke nicht das erreicht, worauf er Anlauf nimmt, daß es Rilke nicht möglich war, das Persönliche seiner Lage in Einklang zu bringen mit dem, was er von den Erfordernissen eines zukünftigen Lebens wußte. „Bang verlangen wir nach einem Halte, wir zu Jungen manchmal für das Alte und zu alt für das, was niemals war." Rilke vermag nicht, was doch vor seinem Werke als Möglichkeit sichtbar wird, aus der Situation niedergehenden Lebens Wissen vom Menschen zu gewinnen und Lehre, die für Menschen in Lagen aufsteigenden wie niedergehenden Lebens gilt.

Sinnvoll aber im Dienste einer Auseinandersetzung mit Rilkes Werk, wie wir sie anstreben, ist die Einsicht in einen Motivationszusammenhang, aus dem Rilkes Lage verstehbar wird. Denn diese Einsicht führt zurück auf die Existenz des Menschen, auf die ihm gegebene Möglichkeit, eine bestimmte Weise der Existenz zu ergreifen. Das Versagen der Bestrebung um Wirklichkeit des Menschen steht innerhalb von Rilkes eigenen Intentionen im Zusammenhang mit seiner Existenz als Dichter. Rilke hatte sich Gott vorgenommen. Aber als Dichter kann er nicht zu Gott sich in Beziehung setzen; sein Dichtertum leitet ihn von Gott fort. „Das Schöne ist nur des Schrecklichen Anfang", d. h. des von Gott her das Ich Richtenden und Zerstörenden. Dichten muß sich, wie Rilke weiß, außerhalb des Verhältnisses zu Gott halten. Gott kann nicht Objekt dichterischen Umgangs, Inhalt des Gedichts werden. Wo der Mensch ein Gottesbild sucht, da will er im Unsäglichen ausruhen; im Sinne jenes fehlgehenden Triebes nach Besitz des Erlebens. – Aus dieser Erkenntnis heraus hat Rilke für den Dichter Umgang mit den sagbaren Dingen der Erde gefordert. Aber wenn Gottes Stimme als erlebbare Wirklichkeit nicht bestehbar ist, für den Dichter, sollte sie darum auch als gehörter, täglicher Anspruch für den Menschen unerträglich sein? Es scheint, als

ließe Rilkes Dichtertum dieses Verhältnis des Menschen nicht aufkommen. Darum bleibt er nicht bei den säglichen Dingen; sondern sucht nun, während Gott in die Ferne abgedrängt ist, in sagbaren Dingen göttliche Wesenheit. Rilkes Gedichte suchen doch zu Gott hinzukommen, während der Dichter sich bewußt ist, daß ein solcher Versuch unmöglich ist. Das gibt besonders den Duineser Elegien ihre gebrochene Haltung, das was ihren Charakter als Elegien konstituiert. Während Rilke das Anrufen Gottes im Gedicht als Werbung verwirft, bricht dieses Werben doch zwischen seinen Worten durch; und während er den Engel – denn an Stelle des zu fernen Gottes tritt ihm der Engel – anruft, ist dieser Anruf zugleich „voll Hinweg". Und noch stärker setzt sich das Bemühen, innerhalb der sagbaren Dinge göttliche Wesenheit zu fassen, in dem durch, was Rilke in der vierten Elegie als Puppenspiel dargestellt hat. Im Umgang mit der Puppe, einer stummen Wirklichkeit, die beladen wird mit lebendigem Sinn, drängt der Dichter denn nun auf Gott zu. Von der Leere des täglichen ungöttlichen Lebens flüchtet er in die Gefülltheit der Puppe. So spricht und spielt er mit der Erde, der Nacht, mit Orpheus, den Göttern. Das aber besagt, daß hier der Bezug zum Ich-fremden Du gesucht wird innerhalb des Ich und seiner Schöpfergewalt.

Die Problematik dieses von Gott abgewandten, aber götterschaffenden Dichtens reicht in die Problematik des Dichtertums überhaupt hinab. Sie macht als Mangel spürbar, daß uns das Wissen um die Situation der Dichter im Zusammenhang der Wirklichkeiten fehlt und damit das Verständnis für spezifische Gefahren einer Abdrängung des Menschen von echtem Dasein, die aus der Situation des dichterischen Lebens entspringen und durch die Dichtung sich im Leben des den Dichter hörenden Menschen auswirken. Rilke hat um die Verfangenheiten des Dichtertums gewußt und über sie hinaus gestrebt. Zuzeiten sah er die Möglichkeit der Worte tief unterhalb des wissenden Lebens liegen. Er glaubte schweigen zu müssen. Dann wieder hat er im Gedicht reflektierend, in der Elegie über die Schranke des Dichterischen hinaus gestrebt. Dann sucht er im Sagen der täglichen Dinge die echte Aufgabe des Dichters. Aber wieder gleitet er ab vom Bestehen des Wirklichen. Das Totenreich überwächst die Täglichkeit des Lebens. Auch in seinem Gedicht, das auf die Wirklichkeit des Menschen hinweist, bleibt die Sicht von dem Schatten des Dichtertums verdunkelt. So kommt es zur Leugnung der Leiden, die für Irrtum erklärt,

in Phantasieumgang verschleiert werden. So kommt es dazu, daß halb göttliche Wesenheit aufgerufen wird, die Lücken der Wirklichkeit zu füllen.

In dieser Verfangenheit stehen Rilkes Dichtungen, und das liegt als berechtigter Kern dem zugrunde, was man über Rilke durchschnittlich meint. Man hat an seinem Werk gewisse sehr auffällige Züge als dekadente Weltflucht und selbstgefällige Artistik, als Verkrampfung und Verwesungsschwüle nicht ganz unrichtig empfunden, aber sehr falsch betont in den Vordergrund gerückt. Denn andererseits ringen Rilkes Werke und am stärksten die Elegien wie kein anderes Dichtwerk der Zeit mit dieser ihrer Problematik, die nur die extreme Steigerung der Problematik heutiger Dichtung ist. Die moderne Dichtung steht, wie das heutige großstädtische Dasein, unter dem Verhängnis eines Verfallenseins an die wuchernden Phantasiemöglichkeiten mitsamt der Zerstreuung und Befriedigung in ihnen. So lenkt sie ab von echtem Dasein. – Die Duineser Elegien sind das weit hinausgekämpfte Vorgebirge der modernen Dichtung. Von ihrer Not, wie von einem saugenden Strudel weiter getrieben richten sie geheilt und als heilendes Gegenbild den zitternden Bau ihrer Strophen auf, dann wieder in den Strudel zurückgerissen, beginnen sie unaufhörlich neuen Andrang. Das setzt sich in einem fortdauernden Atem durch die zehn Elegien hinfort. Es ist in der Tat ein Ringen mit und um den unsichtbaren Engel, der nicht umsonst am Anfang und dann immer wieder angerufen wird.

So ist Rilkes Werk Zeugnis einer bis zu ihren Grenzen vorgetriebenen, in ihren Grenzen immer noch verfangenen Dichtung. Diese Dichtung muß unfruchtbar bleiben, wenn die Situation, aus der sie spricht, nicht verstanden wird. Aber dem, der des Dichters menschliche Lage begriffen hat, wird auch in Rilkes Werk ein noch unabsehbarer Lebensgehalt erkennbar. Während sich uns an der Verstrickung dieses Lebens die Verstrickung unser selbst dichter aufschließt, werden Rilkes Worte was sie sein sollen – „Früchte der Tröstung“ und Anstoß.

„*Ich glaube*“

Rabbi Noach von Lechowitz hörte einst von seiner Kammer aus, wie im dranstoßenden Lehrhaus einer seiner Treuen die Glaubenssätze zu sprechen begann, dann aber, sogleich nach den Worten „Ich glaube in vollkommnem Glauben“ abbrach und sich zuflüsterte: „Das versteh ich nicht“, und nochmals: „Das versteh ich nicht“. Der Zaddik trat aus der Kammer ins Lehrhaus, „Was ist es, das du nicht verstehst?“ fragte er. „Ich verstehe nicht, was das für ein Ding ist“, antwortete der Mann. „Ich sage: Ich glaube. Glaube ich wirklich, wie geht es dann zu, daß ich sündige? Glaube ich aber nicht wirklich, warum sage ich dann eine Lüge her?“ „Es heißt,“ sagte Rabbi Noach zu ihm, „der Spruch ‚Ich glaube‘ sei ein Gebet. ‚Ich möge glauben‘, das bedeute er.“ Da glühte der Chassid auf. „So ist es recht“, schrie er, „so ist es recht! Möge ich glauben, Herr der Welt! möge ich glauben!“

Die fünfzigste Pforte

Ein Schüler Rabbi Baruchs von Mežbiž hatte, ohne seinem Lehrer davon zu sagen, der Wesenheit Gottes nachgeforscht und war im Gedanken immer weiter vorgedrungen, bis er in ein Wirrsal von Zweifeln geriet und das bisher Gewisseste ihm unsicher wurde. Als Rabbi Baruch merkte, daß der Jüngling nicht mehr wie gewohnt zu ihm kam, fuhr er nach dessen Stadt, trat unversehens in seine Stube und sprach ihn an: „Ich weiß, was in deinem Herzen verborgen ist. Du bist durch die fünfzig Pforten der Vernunft gegangen. Man beginnt mit einer Frage, man grübelt, ergrübelt ihr die Antwort, die erste Pforte öffnet sich: in eine neue Frage. Und wieder ergründest du sie, findest ihr die Lösung, stößest die zweite Pforte auf, – und schaust in eine neue Frage. So fort und fort, so tiefer und tiefer hinein. Bis du die fünfzigste Pforte aufgesprengt hast. Da starrst du die Frage an, deren Antwort kein Mensch erreicht, denn kennte sie einer, dann gäbe es nicht mehr die *Wahl*. Vermissest du dich aber weiter vorzudringen, stürzest du in den Abgrund.“ „So müßte ich also den Weg zurück an den Anfang?“ rief der Schüler. „Nicht zurück kehrst du“, sprach Rabbi Baruch, „wenn du umkehrst: jenseits der letzten Pforte stehst du dann, und stehst im Glauben.“

Das Erlernte

Als Levi Jizchak von seiner ersten Fahrt zu Rabbi Schmelke von Nikolsburg, die er gegen den Willen seines Schwiegervaters unternommen hatte, zu diesem heimkehrte, herrschte er ihn an: „Nun, was hast du schon bei ihm erlernt?" „Ich habe erlernt," antwortete Levi Jizchak, „daß es einen Schöpfer der Welt gibt." Der Alte rief einen Diener herbei und fragte ihn: „Ist es Euch bekannt, daß es einen Schöpfer der Welt gibt?" „Ja," sagte der Diener. „Freilich", rief Levi Jizchak, „alle sagen es, aber erlernen sie's auch?"

Das Gefäß

Ein Schüler des Kozker Rabbis erzählte im Alter, kurz vor dem eigenen Tod:

Ich will euch den ersten Spruch mitteilen, den ich vom Rabbi gehört habe. Viele hörte ich nach diesem von ihm, aber mit dem einen hat er mein Herz für immer entzündet. Es war an einem Sabbatabend nach dem Weihgebet. Der Rabbi saß in seinem hohen Stuhl mit verwandeltem Gesicht, als sei ihm die Seele aus dem Leibe gegangen und schwebe nur noch um ihn. Mit großer Entschiedenheit streckte er die Hände aus, goß uns über die unsern das Wasser zum Segensspruch, sprach den Segen über das Brot und brach es. Dann redete er so:

„Weise, Forscher, Denker gibt's in der Welt. Alle forschen und denken sie dem Geheimnis Gottes nach. Aber was können sie davon erfahren? Nicht mehr als sie der Stufe ihrer Vernunft nach zu fassen vermögen. Aber das Volk der Söhne Israel, geheiligt sind sie, – sie haben ein Gefäß, das ist das gebotene Tun, damit können sie mehr fassen als ihrer Stufe nach, bis zur Stufe der Dienstengel. Das ist jenes Wort am Sinai: ‚Wir tun, wir hören'. Mit unserm Tun vernehmen wir."

Tora

Der Kozker Rabbi fragte einen selbstgewissen Jüngling:

„Kannst du lernen?"

„Ja", antwortete der.

„Weißt du", fragte der Rabbi weiter, „was der Sinn des Wortes Tora ist?"

Der Jüngling schwieg.

„Der Sinn des Wortes Tora", sagte der Rabbi, „ist: Es lehrt. Aber du meinst, du könntest selber lernen, – da hat's dich also noch nichts gelehrt."

Das Wichtigste

Bald nach dem Tod Rabbi Mosches von Kobryn wurde einer seiner Schüler von dem Kozker Rabbi gefragt:

– Was war für Euren Lehrer das Wichtigste?

– Womit er sich gerade abgab.

Mit den Leuten

Rabbi Jechiel von Alexander fragte einen seiner Anhänger, warum er sich nicht in die Gesellschaft der andern Chassidim begebe, sondern immer allein einherziehe. Der Mann antwortete: „Die Welt sagt: Wer meidet die Leut, hat noch niemals bereut." „Das ist wahr", sprach der Rabbi. „Wer die Leute meidet, erlernt die Reue und das Neuwerden nicht."

Die Eigenschaft Gottes

Zu Rabbi Nachum von Tschernobil kam ein Mann aus Litauen und klagte, ihm fehle das Geld, um seine Tochter zu verheiraten. Der Zaddik hatte gerade einen Betrag zu anderm Zweck bereitgelegt, er gab ihn dem Armen und seinen Seidenrock dazu, damit er auf der Hochzeit würdig auftreten könne. Jener nahm's, ging stracks in die Branntweinschänke und begann zu trinken. Nach Stunden kamen Chassidim herein und fanden ihn schwer berauscht auf der Bank liegen. Sie nahmen ihm den Rest des Geldes und den Seidenrock ab, brachten's Rabbi Nachum und erzählten ihm, wie schmählich sein Vertrauen mißbraucht worden sei. Zürnend rief er: „Ich fasse Gottes Eigenschaft beim Zipfel, ‚des Guten der gut tut den Bösen und den Guten', und ihr wollt sie mir aus den Händen reißen! Tragt sogleich alles zurück!"

Nach dem Tod

Es wird erzählt:

Als Rabbi Mosche Leib von Sassow gestorben war, sprach er zu sich: „Nun bin ich aller Gebote ledig geworden, womit kann ich jetzt noch Gottes Willen tun?" Er bedachte sich: „Sicherlich ist Gottes Wille, daß ich für meine unzähligen Sünden Strafe empfange!" Sogleich lief er mit der

ganzen Kraft und sprang in die Hölle. Darüber gab's im Himmel große Unruhe, und bald bekam der Höllenfürst einen Erlaß: Solange der Rabbi von Sassow dort ist, soll das Feuer ruhn. Der Fürst bat den Zaddik, sich nach dem Paradies hinwegzubegeben, denn hier sei nicht sein Platz; es gehe nicht an, daß die Hölle seinetwegen feire. „Ist dem so," sagte Mosche Leib, „dann rühre ich mich nicht weg, bis alle Seelen mitgehn dürfen. Auf Erden habe ich mich mit der Auslösung Gefangener abgegeben, da werde ich doch diese Menge da nicht im Kerker leiden lassen!" Und er soll es durchgesetzt haben.

Der Pflock und die Krone

Der Kobryner Rabbi sprach:

Der Führer in Israel darf nicht meinen, der Herr der Welt habe ihn deshalb erwählt, weil er ein großer Mann sei. Wenn es dem König beliebt, seine Krone an einen Holzpflock zu hängen, der in der Wand steckt, wird der sich seiner Schönheit berühmen, die das Auge des Königs auf sich gezogen habe?

Die Kugel

Ehe der große Maggid die beiden Brüder, Schmelke und Pinchas, zu lehren begann, sagte er ihnen, wie man sich den ganzen Tag über, vom Erwachen bis zum Einschlafen, führen solle, wobei er ihre bisherigen Gepflogenheiten so, zugleich bestätigend und überwindend, einbezog, als sei ihm all ihr Leben vertraut. Am Schluß sagte er: „Und eh man sich am Abend hinlegt, macht man eine Rechnung über den ganzen Tag. Und wenn der Mensch sich da vorrechnet, wie er nicht einen einzigen Augenblick eitel vertan habe, und sein Herz sich erhebt, nehmen sie im Himmel all die guten Werke, ballen sie zu einer Kugel und schleudern die in den Abgrund."

Unentgeltlich

Einer der Chassidim Rabbi Jizchaks von Worki kam nach dessen Tod zu Rabbi Mosche von Kobryn. „Was sucht Ihr bei mir in Litauen?", fragte er, „wovon Ihr nicht ebensoviel und mehr bei jedem der Zaddikim in Polen fändet?" „Mein Lehrer", antwortete der Mann, „hat oft gesagt, es sei fromme Pflicht, den Rabbi von Kobryn kennenzulernen, denn er

rede in seinem Herzen die Wahrheit. Da bin ich schlüssig geworden, Euch zu besuchen, daß ich vielleicht von Euch erführe, wie man die Wahrheit erlangt." „Die Wahrheit", sagte der Kobryner, „kann man nicht erlangen. Gott schaut einen Menschen an, der sein Leben dran tut, die Wahrheit zu erlangen – auf einmal schenkt er ihm etwas davon, unentgeltlich. Darum heißt es: ‚Du *gibst* Jakob Wahrheit'. Er nahm eine winzige Tabaksprise zwischen die Finger und streute sie hin: „Sieh, noch weniger als dies!" Und nahm noch einmal etliche Tabakkörner in die Hand: „Sei's noch weniger, wenn's nur Wahrheit ist!"

Die Welt annehmen

Ein Chassid Rabbi Mosches von Kobryn war sehr arm. Er beklagte sich einst beim Zaddik über die Not, die ihn im Lernen und Beten behindre. „In dieser unsrer Zeit", sagte Rabbi Mosche, „ist die größte Frömmigkeit, größer als alles Lernen und Beten, wenn man die Welt annimmt wie sie steht und geht."

Fortan

Nach dem Tod Rabbi Bunams kam sein Schüler Jizchak von Worki zu seinem Sohn Abraham Mosche, ihm Trost zuzusprechen. Der Sohn klagte: „. . . Und wer wird mich weiter lehren?" „Seid getrost," sprach der Schüler zu ihm, „bisher hat er Euch im Kaftan gelehrt, fortan wird er Euch ohne Kaftan lehren."

Wandlung des Werks

Als Rabbi Hirsch von Zydatschow, von der Bestattung seiner Frau heimgekehrt, die Treppe zu seinen Zimmer hinaufstieg, hörte man ihn zu sich sagen: „Bisher habe ich mit der untern Vermählung heilige Einung gewirkt, nun will ich Einung wirken mit der oberen Vermählung." Er starb zwei Wochen danach.

Warum?

Nach dem Tod seiner Frau sprach Rabbi Schalom von Bels:
Herr der Welt! Wenn in mir die Kraft wäre, sie aufzuerwecken, hätte ich es nicht schon getan? Ich kann's nur eben nicht. Aber du, Herr der Welt, in dir ist doch die Kraft, du kannst doch, warum erweckst du Israel nicht?

NIKOLAJ BERDJAJEW

DAS ENDE DER RENAISSANCE

(Schluß)

Das historische Ende der Renaissance hat die Zersetzung jeglichen Organismus, alles Organischen im Gefolge. In der Renaissance war noch die organische Lebensordnung erhalten geblieben. Das Leben war noch hierarchisch wie jegliches organische Leben. Damals begann eben erst der Prozeß der Säkularisierung, der letzten Endes zur Mechanisierung des Lebens, zum Abfall von jeglicher organischer Ordnung führen mußte. Am Anfang, in ihren ersten Stadien, wurde diese Säkularisation als eine Befreiung der schöpferischen Kräfte des Menschen, als Freude an ihrem freien Spiel empfunden. *Doch verfallen menschliche Kräfte, die den organischen Zustand verlassen, unvermeidlich dem mechanischen Zustand.* Das macht sich nicht sofort bemerkbar. Der Mensch lebt einige Zeit lang der Illusion, daß er sowohl von organischen Bindungen als auch von mechanischen Fesseln frei sei. Diese Zwischenperiode, in welcher der neue europäische Mensch sich vom Organismus frei fühlt und noch nicht dem Mechanismus unterworfen ist, füllt die historische Renaissance und deren Ende im 17. und 18. Jahrhundert aus. An der Spitze der europäischen Gesellschaft wirken sich menschliche Kräfte aus, die sich von der Tiefe losgerissen haben, aber es macht sich noch nicht ihr Untergeordnetsein unter die nivellierende Mechanik bemerkbar. Aber im 19. Jahrhundert fand in Europa eine der furchtbarsten Revolutionen statt, welche die Menschheit im Laufe ihrer ganzen Geschichte durchmachte. In das Leben der Menschheit trat siegreich die Maschine ein und zerstörte ihren ganzen organischen Rhythmus. Die Maschine zerstörte die ganze uralte, mit dem Naturleben organisch verbundene Lebensordnung des Menschen. Die Mechanisierung des Lebens vernichtet die Freude der Renaissance und macht den schöpferischen Lebensüberfluß unmöglich. Die Maschine tötet die Renaissance. Sie bereitet eine neue historische Epoche vor, die Epoche der Zivilisation. Die von heiliger Symbolik erfüllte Kultur stirbt ab. Die Renaissancemenschen ahnten und begriffen nicht, daß sie den Triumph der Maschine in der Welt vorbereiteten, daß das endgültige Abrücken vom Mittelalter zum Reich der Maschinen, zum Ersatz der organischen Ordnung durch die mechanische führen muß. Die organische Lebensordnung ist hierarchisch, das heißt kosmisch. Im kosmischen Organismus sind die Teile dem Ganzen untergeordnet, sie sind mit dem Zentrum ver-

knüpft. Im Organismus setzt das Zentrum den Teilen ein Lebensziel. Jeder Organismus ist eine Hierarchie. Wenn die Teile sich vom Ganzen losreißen und dem Ziel zu dienen aufhören, das im organischen Zentrum gesetzt ist, ordnen sie sich unbemerkt der niedersten Natur unter. Die Epoche der Renaissance brüstet sich damit, daß sie nicht nur den Menschen, sondern auch die Natur entdeckt habe. Das Verhältnis der Renaissancemenschen zur Natur war ein segnendes, sie lernten bei der Natur und ahmten ihre äußeren Formen nach; sie stellten den Kampf gegen die Sündhaftigkeit der Natur ein, den die Menschen des Mittelalters geführt hatten. Dieses Renaissanceverhältnis zur Natur war in seiner ersten Periode begleitet von einer Berauschung an den Naturformen und von der Freude am Naturleben. Aber die Seele der Natur offenbarte sich den Renaissancemenschen nicht in ihrer ganzen Tiefe, denn in der Renaissance erhob sich nicht der geistige Mensch, dem allein das innere Wesen der Natur sich offenbaren kann, sondern der natürliche, nur der Oberfläche des Naturlebens zugewandte Mensch. Nur wenige Mystiker und Theosophen der Renaissance-Epoche drangen tiefer in die Natur ein. In der Renaissance nahm nicht nur das künstlerische, sondern auch das wissenschaftlich erkennende Verhältnis zur Natur seinen Anfang. Darin bestand die ungeheure Bedeutung der Epoche. Hier begann der historische Triumph der Wissenschaft von der Natur, der die großen technischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts vorbereitete und zur Herrschaft der Maschine über das menschliche Leben führte. So erwies sich das historische Ende der Renaissance als ihrem Anfang nicht entsprechend. Das ursprünglich freudige Verhältnis zur Natur verwandelte sich in das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit eines harten Kampfes mit ihr durch die Mechanisierung des Lebens. Unsere Epoche ahmt bereits nicht mehr die Naturformen nach, sie sucht in ihnen nicht nach Quellen der Vollkommenheit wie die Renaissance-Epoche, sie führt einen Kampf gegen die Natur, sie ist ihr innerlich entfremdet, die Natur wird von ihr als toter Mechanismus empfunden, und sie stellt zwischen den Menschen und die Natur die Maschine. Das Naturverhältnis des modernen zivilisierten Menschen ist das Ende der Renaissance. Die innere Dialektik des Renaissance-Verhältnisses zur Natur führt zur Selbstnegierung dieses Verhältnisses. Das Ende der Renaissance tötet die Natur ebenso, wie es den Menschen tötet. Das ist die immanente Tragödie der neueren Geschichte,

die überwunden werden muß. Die Maschine ist von der Renaissance vorbereitet, und die Maschine tötet die Renaissance, sie vernichtet die Schönheit des Lebens, die geboren ist aus dem schöpferischen Überfluß der menschlichen Kräfte.

Die Folgen des Eintritts der Maschine in das menschliche Leben erwiesen sich als unermeßlich. Sie dehnten sich auch auf das geistige Leben des Menschen, auf sein ganzes Schöpfertum aus. Wissenschaft und Kunst erwiesen sich vom Prozeß der Mechanisierung ergriffen, in ihnen spiegelt sich jene Spaltung der organischen Ganzheit wieder, welche die Maschine in allen Sphären des Lebens bewirkt. Die moderne Kunst bricht in ihren allerletzten Strömungen mit der Renaissance, weil sie endgültig mit der Anitke bricht. In der modernen Kunst, die sich ausschließlich der Zukunft zuwendet und die Zukunft vergöttert, werden der menschliche Körper und seine ewigen Formen der Zerfleischung preisgegeben. In ihr geht das menschliche Idealbild endgültig zugrunde. Der Futurismus, der ein ernsthafteres Symptom ist, als uns scheinen möchte, vernichtet das Idealbild der Natur und des Menschen, das heißt, er will das Werk der Renaissance, die gänzlich ewigen Formen der Natur und des Menschen zugewandt war, endgültig aufheben. Der Futurismus ist das Ende der Renaissance. Er zerstört das Werk Lionardos und Michelangelos. Der Futurismus bricht endgültig mit der Antike, mit den Grundsätzen der ewigen Formen in der Kunst. Die ewigen vollkommenen Formen, welche die Renaissance suchte, haben zwei Quellen: die Natur und die Antike. Der Futurismus lehnt sowohl die eine als auch die andere Quelle ab. Seine Vollkommenheitsvorbilder sucht er nicht in der Natur und nicht im Menschen, sondern in der Maschine. Der Futurismus befindet sich in der Gewalt des Prozesses der maschinellen Zergliederung jeglicher natürlichen und menschlichen Ganzheit. Die Futuristen sind von einem Prozeß ergriffen, dessen Sinn sie selbst nicht verstehen, denn das Niveau ihres Bewußtseins und ihrer Erkenntnis ist allzu niedrig. Es bleibt kein Zweifel darüber bestehen, daß, wie auch immer man den Futurismus einschätzen mag, das Idealbild des Menschen, die Seele des Menschen und der Körper des Menschen in der futuristischen Kunst zugrunde gehen, sie sind zerrissen von unmenschlichen Wirbelstürmen, von ihnen bleiben nur Fetzen übrig. Schon der Kubismus eines so großen Künstlers wie Picasso zergliedert den menschlichen Körper und lockert das künstlerische Idealbild des Menschen. Die futuristi-

sche Malerei, in welcher die Modeströmungen des Morgen schnell die Strömungen des Heute ablösen, geht in der Zerfleischung des menschlichen Idealbilds noch weiter. Die festen Grenzen aller Naturformen werden durchbrochen, alles kann in alles übergehen, der Mensch verwandelt sich in unbeseelte Gegenstände; Zeitungsanzeigen, Glasstücke und Schuhsohlen brechen in jede Naturform hinein und zerstören sie. Die Formen des menschlichen Körpers sind antike Formen, und ihre Zerstörung ist der endgültige Bruch mit der Antike. Die futuristische Poesie zersetzt in der gleichen Weise die menschliche Seele, sie fügt in die menschliche Seele die gleichen Zeitungsanzeigen, Glasstücke und Schuhsohlen ein, sie versklavt die Seele den Geräuschen der Automobile und Flugzeuge. Die Zersetzung der menschlichen Seele begann bereits im Impressionismus. Die Seele des Menschen zerfiel in Augenblicke. Das Zentrum der Seele war endgültig verloren gegangen. Die Selbstbejahung des Menschen führt zum Untergang des menschlichen Idealbilds. Der Mensch reißt sich von seinen ewigen geistigen Quellen los und unterwirft sich der zermalmenden Macht der Zeit. Der Futurismus ist aus der menschlichen Selbstbejahung entstanden. Aber der Futurismus ist das Ende des Humanismus, er ist dessen Selbstnegierung. Im Futurismus verliert der Mensch sich selbst, er hört auf, sich seiner Eigenart bewußt zu sein. Der Mensch verschwindet in irgendwelchen nichtmenschlichen Massen. Im Futurismus ist der Mensch durch nichtmenschliche Kollektive versklavt. Es ist kein Zufall, daß der Futurismus sich als verwandt erwies mit den extremsten Formen des sozialen Kollektivismus. Den Prozeß des Endens und Verlöschens der Renaissance, die Zerfleischung und Vernichtung des menschlichen Idealbildes kann man am dichterischen Gestalten Andrej Bjelys, eines der hervorragendsten Künstler unserer Epoche, beobachten. Bjely ist dem Futurismus verwandt, aber er überragt alle Futuristen um viele Köpfe. In dem dichterischen Schaffen Bjelys werden alle Naturgrenzen, alle schöpferischen Formen durchbrochen; in ihm werden der Mensch und der ganze Kosmos durch Wirbelbewegungen zerschmolzen. Das menschliche Idealbild ist in seinem Schaffen nicht zu finden. Das menschliche Idealbild ist bereits nicht mehr von einem Lampenschirm oder von einem Prospekt einer großen Stadt zu unterscheiden; es versinkt in der kosmischen Unendlichkeit. Das für unsere Epoche charakteristische dichterische Schaffen Bjelys ist eine Verletzung und Ver-

nichtung aller antiken und Renaissanceformen, es kennzeichnet das Abrücken von der Natur, vom Menschen und von Gott. Es ist das Ende der Renaissance, das Ende der humanistischen Epoche. Die moderne Kunst wird von diesem Ende der Renaissance, von dem Untergang der menschlichen und natürlichen Formen immer mehr und mehr ergriffen. Barbarische Prinzipien brechen in sie ein, sie wird zerrissen von barbarischen Tönen und barbarischen Bewegungen. Die Dynamik dieser Kunst verliert ihren kosmischen Rhythmus.

Schon der Positivismus des 19. Jahrhunderts war zweifellos der Anfang des Renaissance-Endes. Der Positivismus ist vom Geist der Renaissance erzeugt, aber in ihm erschöpft sich dieser Geist. Dem Positivismus fehlt bereits der schöpferische Überfluß der Erkenntnis, ihm fehlt der freudige Rausch an der Erkenntnis der sich offenbarenden Naturgeheimnisse. Der Positivismus ist schon das Bewußtsein der Beschränktheit der menschlichen Kräfte, er ist Erkenntnismüdigkeit. Dem Positivismus verschließen sich die Geheimnisse der Natur. Der Positivismus stutzt dem Menschen die Flügel. In der Renaissance-Epoche war die Naturerkenntnis das Resultat freudiger Erkenntnis. Der typische Renaissance-Mensch war Pico della Mirandola, – der direkte Gegensatz zu jeglichem Positivismus. Auch das Pathos Lionardos war dem Positivismus entgegengesetzt, aber in ihm lag schon der Keim, aus dem sich der Positivismus entwickeln mußte. Die Renaissance trug auf allen Gebieten den Keim ihres Untergangs, ihres Endes in sich, das keine Ähnlichkeit mit dem Anfang hat, sowohl auf dem Gebiet der Erkenntnis als auch sonst überall. Der Positivismus Auguste Comtes hat zwei entgegengesetzte Quellen, die von zwei entgegengesetzten Seiten den Geist der Renaissance vernichten: den Rationalismus der Aufklärung und die geistige Reaktion auf die französische Revolution. Comte war ein entarteter Katholik, ein umgestülpter Katholik. Er hat viel Mittelalterliches an sich, in ihm findet die Rückkehr zum mittelalterlichen Hierarchismus, zur Organisation und Autorität statt; er will von neuem sowohl die menschliche Erkenntnis als auch das menschliche Leben einem geistigen Zentrum unterordnen und der geistigen Anarchie der neueren Geschichte ein Ende machen. Es ist kein Zufall, daß Comte Joseph de Maistre so hochschätzte, er hat vieles von ihm gelernt. Diese mittelalterlichen und religiösen, wenn auch in der Form veränderten Anfänge des Comteschen Positivismus ge-

wannen in der weiteren Entwicklung des Positivismus nicht die Oberhand, ja, die Positivisten schraken sogar vor ihnen zurück. Aber selbst die positivistischsten Elemente des Positivismus stellen eine Reaktion gegen den Geist der Renaissance dar. Der Positivismus begann schnell zu entarten, es machte sich ein Versiegen der schöpferischen Prinzipien der Erkenntnis in ihm bemerkbar.

Gegenwärtig kann man schon nicht mehr ernsthaft von einem Positivismus in der Philosophie sprechen. In der europäischen Philosophie herrscht schon seit langem nicht der Positivismus, sondern die kritische Philosophie, die in Kant ihren geistigen Vater erblickt. Die kritische Philosophie kann man als eine der spätesten Phasen der Reformation betrachten. In der modernen deutschen Erkenntnistheorie trägt die Reformation ihre letzten, geistig verfeinertsten Früchte. Während am Anfang der Geschichte der Neuzeit, an den Quellen der Reformation, eine Empörung des Menschen stattfand und der Mensch sein Selbstbestimmungsrecht verkündete, will der Mensch am Ende der Geschichte der Neuzeit, als geistige Folge der Reformation, sich im Prozeß der Erkenntnis gewissermaßen von sich selbst befreien, sich überwinden, sich über jeglichen Anthropologismus erheben. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, repräsentiert durch Cohen, Husserl und viele andere, bekämpft vor allem den Anthropologismus; sie ist mißtrauisch gegen den Menschen, sie erblickt in ihm die Quelle der Relativität und Unsicherheit der Erkenntnis, sie strebt einen nichtmenschlichen Erkenntnisakt an. An der kritischen Erkenntnistheorie ist etwas, was an den Kubismus erinnert, sie zerlegt ebenfalls den Organismus der menschlichen Erkenntnis in Kategorien, wie Picasso und andere den menschlichen Körper in Würfel zerlegen. Es ist dies ein Prozeß analytischer Zerspaltung und Zergliederung der organischen Ganzheit. Das Idealbild des Menschen geht in der kritischen Erkenntnistheorie zugrunde. Sie kennzeichnet ebenfalls das Ende der Renaissance, in ihr erschöpft sich und stirbt der Renaissancegeist des schöpferischen Überflusses. Auch in der Erkenntnis gelangt der Mensch auf dem Wege seiner autonomen Selbstbestimmung und Selbstbejahung zur Selbstverneinung und Selbstvernichtung. Nachdem der Mensch sein geistiges Zentrum und die geistige Quelle seines Seins verloren hat, verliert er auch sich selbst, er verliert sein ewiges Idealbild, er liefert sich der Gewalt von irgend etwas Nichtmenschlichem aus. In der

mittelalterlichen Scholastik kann man eher einen Menschen finden als in der erkenntnistheoretischen Neoscholastik. Der moderne Erkenntniskritizismus ist das Produkt einer Epoche geistigen Verfalls.

Derselbe Prozeß der Selbstvernichtung des Menschen auf der Grundlage der humanistischen Selbstbejahung findet überall statt. In der Theosophie zerspaltet, zergliedert und zerschichtet sich das geschlossene Idealbild des Menschen; es liefert sich den Astralwirbeln zur Zerfleischung aus. Die moderne Theosophie ist gegen den Menschen und seinen schöpferischen Überfluß feindselig, an ihr ist nichts Renaissancehaftes. Sie vernichtet das persönliche Prinzip in der gleichen Weise, wie es der Positivismus vernichtet, wie es auch der erkenntnistheoretische Kritizismus vernichtet. Die Theosophie glaubt an die Realität der menschlichen Persönlichkeit nicht mehr als der gewöhnlichste materialistische Naturalismus. Sie ist der den Menschen vernichtende, auf geistige Welten übertragene Naturalismus. Solche Theosophen der Renaissance-Epoche wie Paracelsus priesen den Menschen hoch und stellten ihm schöpferische Aufgaben. Solche Theosophen unserer Epoche wie Steiner nennen sich zwar Antroposophen, versklaven jedoch den Menschen endgültig der kosmischen Evolution, deren Sinn unverständlich ist, während der von ihnen entdeckte Weg der Selbstvervollkommnung des Menschen kein schöpferischer Weg ist. Die Theosophie leugnet Gott, die Anthroposophie leugnet den Menschen. Der Mensch ist nur ein vergängliches Moment der kosmischen Evolution, er muß überwunden werden. Die theosophischen Strömungen unserer Epoche kennzeichnen die Erschöpfung und das Verlöschen des schöpferischen Überflusses des Menschen. In ihnen verlöscht die menschliche Individualität und hört das freie Spiel der menschlichen Kräfte auf. Der Mensch verliert sein inneres geistiges Zentrum und sucht dieses in der Vereinigung und Zerlegung kosmischer Kräfte. Die theosophische Erkenntnis schaut die tote Natur und den toten Menschen. Das ganze herrschende Geistesleben unserer Epoche steht unter dem Zeichen des Renaissance-Endes. Der naturwissenschaftliche Charakter der Bildung bricht mit der Renaissance. Aber die Festigkeit der physikalisch-mathematischen Renaissance-Weltanschauung Newtons ist durch die moderne Physik erschüttert. Die Lehren von der Entropie, der Radioaktivität, dem Atomzerfall der Materie und die Relativitätstheorie stellen eine richtige physikalische Apokalypse dar.

* * *

Für unsere Epoche sind die sozialistischen Tendenzen bezeichnend. Sie durchsetzen nicht nur das ökonomische und politische Leben sondern auch die ganze moderne Kultur, die ganze moderne Moral; sie kennzeichnen ein besonderes Lebensgefühl. Der Sozialismus ist nur die andere Seite des Individualismus, er ist das Ergebnis des Zerfalls und der Zersetzung des Individualismus. Am Wege der Atomisierung der Gesellschaft lauert der Sozialismus als innere dialektische Unabwendbarkeit: Prinzipien einer bestimmten Art müssen zum Sozialismus führen. Der Sozialismus und der Individualismus sind dem organischen Weltempfinden und der organischen Weltauffassung in gleicher Weise feindselig. Der Sozialismus ist nur ein grelles Symptom des Renaissance-Endes, in ihm endet das freie Spiel der überschüssigen Menschenkräfte der neueren Geschichte. Die menschlichen Kräfte werden gefesselt und zwangsmäßig einem Zentrum untergeordnet, jedoch bereits nicht mehr einem religiösen, sondern einem sozialen. Das Pathos der schöpferischen Individualität wird ersetzt durch das Pathos der zwangsmäßig organisierten Kollektiv-Arbeit. Die menschliche Individualität wird den Kollektivitäten, den Massen untergeordnet. Das Idealbild des Menschen wird durch das unpersönliche Idealbild des Kollektivs verdunkelt. Hinsichtlich jeglichen schöpferischen Überflusses wird eine argwöhnische Regulierung eingesetzt. Das Schwergewicht des Lebens wird in die Ökonomik verlegt, den Wissenschaften und Künsten aber, der höchsten schöpferischen Kultur, den geistigen Werten wird der Platz eines „Überbaus" eingeräumt. Der Mensch verwandelt sich in eine ökonomische Kategorie.

Der Sozialismus hat eine humanistische Grundlage und ist humanistischen Ursprungs; er ist erzeugt vom Humanismus der neueren Geschichte, er wäre unmöglich ohne die Selbstbejahung des Menschen und die Verlegung des Schwergewichts des Lebens in das menschliche Wohl. Aber im Sozialismus gelangt der Humanismus zu seiner Selbstverneinung. Das proletarische Klassenbewußtsein ist bereits nicht mehr ein humanistisches, sondern ein antihumanistisches Bewußtsein. Der Mensch wird durch die Klasse ersetzt. Der Wert des Menschen, seiner individuellen Seele und seines individuellen Schicksals wird geleugnet. Der Mensch wird zu einem Mittel für das gesellschaftliche Kollektiv und für dessen Entwicklung. Der Humanismus hat die Humanität als besondere moralische Gesinnung erzeugt. Diese Humanität war das menschliche Mittelreich. Sie zersetzt sich

im proletarischen Klassensozialismus. Der Sozialismus ist das Ende der Humanität, die Entlarvung ihrer Illusionen. Der Sozialismus ist die Entlarvung aller mit dem Humanismus verknüpften Spitzengebiete – der humanistischen Wissenschaften und Künste, der humanistischen Moral, der ganzen humanistischen Kultur. Der ganze humanistische „Überbau" bricht zusammen und seine Basis, sein Fundament wird bloßgelegt. Als diese Basis erweist sich die Ökonomik, erweisen sich die ökonomischen Klasseninteressen. In der Tat, ein Mensch, der sich von dem geistigen Zentrum und den geistigen Ursprüngen des Lebens losgerissen hat, hat nur noch materielle Grundlagen und alle seine erhabenen Gesinnungen sind nur noch Pseudoerhabenheiten. Der Mensch zerfällt in Interessen, die geschlossene menschliche Natur – die Menschheit – schwindet, sie zerschichtet sich in Klassennaturen. Marx hat in bezug auf die bürgerliche europäische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts recht, – in ihr unterlag die „Menschlichkeit", welche Herder für das Ziel der Geschichte hielt, der Zersetzung, in ihr spielte die ökonomische Basis eine allzu große Rolle, während die ganze höhere Kultur allzusehr an einen „Überbau" erinnert. Der ökonomische Materialismus hat den Zustand der menschlichen Gesellschaft, ihre geistige Verheerung, ihre Versklavung durch die materielle Seite des Lebens nur passiv wiedergespiegelt. Dies ist die Selbstzersetzung des Humanismus, das Ende der Renaissance, der Untergang einer Illusion, der Illusion des Reiches der „Menschlichkeit", die Entlarvung der Unmöglichkeit für den Menschen, Schöpfer zu sein, nachdem er sich von Gott losgerissen, sich gegen Gott empört hat. Seinen kulturellen Folgen nach ist der Sozialismus zweifellos das Ende der Renaissance. Der Geist des Sozialismus ist der Tod des Renaissance-Geistes. Für den Sozialismus ist das menschliche Leben schon nicht mehr das Werk schöpferischer menschlicher Kunst, nicht mehr das freie Spiel überschüssiger menschlicher Kräfte. Die Renaissance ist aristokratisch, sie ist geschaffen von jenen, die frei waren von der drückenden Lebensnotwendigkeit. Für den Sozialismus, der jeglichen Aristokratismus zu Tode verurteilt, ist das menschliche Leben das Werk harter Notwendigkeit und kollektiver Arbeit. In der sozialistischen Ordnung bleibt keinerlei freier schöpferischer Überschuß übrig, der nicht reguliert und einem materiellen Zentrum untergeordnet würde. Die Renaissance war die Verkündung der Menschenrechte, der menschlichen Individualität, vor allem

in den Wissenschaften und Künsten, im intellektuellen Leben und dann auch im politischen. Der Sozialismus setzt den Rechten des Menschen die Rechte des Kollektivs entgegen, das nicht die Menschheit ist, in dem nichtmenschliche Züge zutagetreten. In dem Kollektivismus, zu dem der Humanismus in seiner historischen Dialektik gelangte, werden alle Rechte des Menschen aufgehoben, aufgehoben wird selbst die Freiheit des Denkens, mit der die Renaissance begann. Alles Denken wird zu einem zwangsmäßigen gemacht, es wird untergeordnet dem sozialen konfessionellen Zentrum, d. h., es findet eine Rückkehr zum Mittelalter statt, jedoch bereits nicht mehr auf religiöser, sondern auf materialistischer Grundlage, auf der Grundlage der materialistischen Antireligion.

Das Ende der Renaissance bedeutet die Erschöpfung und Vernichtung des persönlichen Prinzips in den menschlichen Gemeinschaften, des Prinzips der persönlichen schöpferischen Iniative, der persönlichen Verantwortung, und den Triumph des kollektiven Prinzips. Es macht sich nicht nur im Sozialismus sondern auch im Anarchismus bemerkbar, der für unsere Epoche nicht weniger charakteristisch ist. Die Geschichte der Neuzeit, die mit der Renaissance begann, läßt sich charakterisieren durch ein üppiges Aufblühen des Staatenwesens; dadurch unterscheidet sie sich vom Mittelalter, in dem das staatliche Bewußtsein schwach war. Das Mittelalter war internationalistisch, universalistisch. Die Neuzeit ist die Zeit der nationalen Staaten. Den neuen Staaten liegt die humanistische Selbstbejahung des Menschen, zuerst in Monarchien, dann in Demokratien, zugrunde. Aber die humanistischen nationalen Staaten der neueren Geschichte bargen den Keim der Selbstverneinung in sich. Die rein humanistische Volksherrschaft untergräbt die religiöse Grundlage des Staates und schafft die Grundlage für seinen anarchischen Zerfall. Der Anarchismus ist das Ende des Staates der Renaissance-Epoche. Im Anarchismus findet nicht nur die Selbstverneinung des humanistischen Staates, sondern sowohl die Selbstverneinung als auch die Selbstvernichtung des persönlichen Prinzips, der endgültige Zusammenbruch des Individualismus in seinem scheinbaren äußersten Triumph statt. Das persönliche Prinzip war sehr eng und unzertrennlich mit dem staatlichen Prinzip verknüpft. Im Anarchismus aber siegt wiederum dieselbe kollektive, elementare Massengewalt, die sowohl der Persönlichkeit als auch dem Staat feindlich gesinnt ist. Der Geist des Anarchismus ist kein schöpferischer Geist,

in ihm ist boshafte und rachsüchtige Feindschaft gegen jeglichen schöpferischen Überfluß. Der Anarchismus würde gern alles vernichten, was von der Renaissance geschaffen wurde. Er enthält die Rache für die Lüge des Humanismus. Wenn die Sehnsucht nach Gleichheit sich der menschlichen Gemeinschaften bemächtigt, so nimmt jegliche Renaissance, jeglicher schöpferischer Überfluß ein Ende. Das Pathos der Gleichheit ist das Pathos des Neides auf das fremde Sein, auf das Anderssein, es ist die Unmöglichkeit, in sich selbst das Sein zu festigen. Die Leidenschaft zur Gleichheit ist die Leidenschaft zum Nichtsein. Die moderne Gesellschaft ist beherrscht von einer Leidenschaft, die das Schwergewicht des Lebens aus der schöpferischen Betätigung des Seins in sich selbst in die neidische Verneinung des Seins im anderen verlegt. Eine Gesellschaft dieser Art kann nur eine greisenhafte sein.

* * *

Die Renaissance begann mit der Bejahung der schöpferischen menschlichen Individualität. Sie endete mit der Verneinung der schöpferischen menschlichen Individualität. Der Mensch ohne Gott hört auf ein Mensch zu sein, – darin besteht der religiöse Sinn der inneren Dialektik der neueren Geschichte, der Geschichte des Aufblühens und des Untergangs der humanistischen Illusionen. Der in sich selbst vereinsamte und innerlich verheerte Mensch wird zum Sklaven nicht höherer, übermenschlicher, sondern der niedersten nichtmenschlichen Elementargewalten. Der menschliche Geist verfinstert sich und irgendwelche nichtmenschliche Geister bemächtigen sich seiner. Die Entstehung der Religion des Humanismus, der endgültigen Vergöttlichung des Menschen ist ja der Anfang von Ende des Humanismus, ist eine Selbstverneinung, das Versiegen seiner schöpferischen Kräfte. Das Aufblühen der *Humanität* war nur so lange möglich, als der Mensch noch in sich, in seiner Tiefe höhere Prinzipien als er selbst fühlte und sich ihrer bewußt war und solange er sich nicht endgültig von den göttlichen Grundlagen losgerissen hatte. In der Renaissance-Epoche hatte der Mensch noch dieses Gefühl und dieses Bewußtsein, noch war nicht der endgültige Bruch eingetreten. Und im Laufe der ganzen neueren Geschichte brach der europäische Mensch nicht endgültig mit seinen religiösen Grundlagen. Nur dank dem war die Humanität möglich, war das Aufblühen der menschlichen Individualität und des menschlichen Schöpfertums möglich. Der Humanismus Goethes hatte eine religiöse

Grundlage, er war verknüpft mit dem Glauben an Gott. Der Mensch, der Gott verloren hat, geht im unpersönlichen und unmenschlichen Element unter, er wird zum Sklaven der unmenschlichen Notwendigkeit. In unserer Epoche besteht nicht mehr das freie, renaissancemäßige Spiel der menschlichen Kräfte, welches sowohl die italienische Kunst als auch Shakespeare und Goethe aus sich hat hervorgehen lassen. In unserer Epoche spielen die menschlichen Kräfte, Elementargeister, die den Menschen erdrücken und sein Idealbild verdunkeln. Nicht der Mensch ist heute befreit, sondern unmenschliche Elementargewalten sind entfesselt, und ihre Wellen schlagen über den Menschen hinweg. Der Mensch hat seine Form, sein Idealbild durch die Wirkung religiöser Prinzipien und Energien erhalten. Das Chaos, in dem das menschliche Idealbild unterging, konnte nicht allein durch menschliche Kräfte überwunden werden. Die Entstehung des menschlichen Kosmos war ebenfalls das Werk göttlicher Kräfte. Der Mensch der neuzeitlichen Geschichte, der an ihrem Ende von der göttlichen Kraft abfiel und ihre Hilfe ablehnte, verfällt von neuem in das Chaos, er zerrüttet sein Idealbild, erschüttert seine Formen. Die schöpferische Energie des Menschen wird nicht konzentriert sondern zerstäubt. Die Entstehung eines Reservoirs schöpferischer Energie setzt die Erhaltung der Formen des menschlichen Idealbildes voraus, sie setzt die Grenzen voraus, die den Menschen vor den formlosen untersten Stadien trennen. Dieses Reservoir ist zerschlagen, und die schöpferische Energie ist aus ihm herausgeströmt. Der Mensch verliert seine Formen, seine Grenzen, er ist nicht geschützt vor der schlechten Unendlichkeit der chaotischen Welt.

Ebenso wie wir das Ende der Renaissance in den neuen Strömungen der Kunst, im Futurismus, in den neuen Strömungen der Philosophie, im erkenntnistheoretischen Kritizismus, in den theosophischen und okkultistischen Strömungen und schließlich im Sozialismus und Anarchismus erleben, die im öffentlichen Leben unserer Epoche einen so vorherrschenden Platz einnehmen, erleben wir es auch in den religiösen und mystischen Strömungen. In den einen Strömungen zersetzt sich der Humanismus innerlich und dieser Zersetzungsprozeß zieht auch das Idealbild des Menschen, die Formen des Menschen in sich hinein. In den anderen Strömungen wird der Humanismus durch höhere Prinzipien überwunden, und der Mensch sucht die Rettung seines Idealbildes, seiner

Formen in den göttlichen Grundlagen des Lebens. Aber sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall nimmt die historische Renaissance ein Ende und erfolgt eine Rückkehr zu den mittelalterlichen Grundsätzen, bald zu den dunklen Prinzipien des Mittelalters, bald zu seinen lichten Prinzipien. Im Humanismus wurde am Heiligtum Verrat geübt und diesen Verrat muß der Mensch in seiner Geschichte sühnen, er muß eine Enttäuschung nach der anderen erleben. Gegenwärtig beginnt der Prozeß der Barbarisierung der europäischen Kultur. Nach der verfeinerten Dekadenz muß auf den Höhen der europäischen Kultur ein Einfall der Barbarei stattfinden. In dieser Hinsicht wird der Weltkrieg von verhängnisvoller Bedeutung für das Schicksal Europas gewesen sein. Das kulturelle, humanistische Europa hat sich selbst entblößt und ist wehrlos geworden gegen den Einfall der äußeren und inneren Barbarei. Die dumpfen Geräusche des unterirdischen Barbarentums waren schon lange zu vernehmen. Aber die im Verfall begriffene europäische bürgerliche Gesellschaft hat nichts zur Rettung der alten und ewigen Heiligtümer Europas unternommen, – sie lebte sorglos dahin und rechnete auf endloses Wohlergehen. Die Abenddämmerung Europas beginnt. Die europäischen Gesellschaften treten in die Periode des Alters und der Altersschwäche ein. Es kann ein neues Völker-Chaos anbrechen. Eine Feudalisierung Europas liegt im Bereich der Möglichkeit. In der Geschichte der Menschheit gibt es keinen Fortschritt in grader aufsteigender Linie, an den die Menschen des 19. Jahrhunderts so sehr glaubten, daß sie aus diesem Glauben eine Religion machten. In der Geschichte der Gesellschaften und Kulturen lassen sich organische Prozesse beobachten, in denen es Perioden der Jugend, der Reife und des Alters gibt, in denen es eine Blütezeit und einen Verfall gibt. Gegenwärtig erleben wir nicht so sehr den Anfang von etwas Neuem als das Ende von etwas Altem. Unsere Epoche erinnert an das Ende der antiken Welt, an den Sturz des römischen Reichs, an die Erschöpfung und das Versiegen der griechisch-römischen Kultur, – der ewigen Quelle jeglicher menschlichen Kultur. Die gegenwärtigen Kunstströmungen erinnern an den Verlust der vollkommenen antiken Formen und an die Barbarisierung jener Epoche. Die sozialen und politischen Prozesse unserer Zeit erinnern an jene Prozesse, die in der Epoche des Kaisers Diokletian vor sich gingen, an die Prozesse der Versklavung des Menschen. Das religiös-philosophische und mystische Suchen unserer

Zeit erinnert an das Ende der griechischen Philosophie und das damalige Suchen der Mysterien, – es erinnert an die Sehnsucht nach der Fleischwerdung Gottes, nach der Erscheinung des Gottmenschen. Unsere Zeit hat in geistiger Hinsicht Ähnlichkeit mit dem Universalismus und Synkretismus der hellenistischen Epoche. Eine große Sehnsucht hat den besseren Teil der Menschheit erfaßt. Das ist das Zeichen des Anbruchs einer neuen religiösen Epoche.

* * *

Der Humanismus mußte bis ans Ende durchlebt werden. Seine Wege sind heute zu Ende gegangen und er muß überwunden werden. Die innere, selbstvernichtende Dialektik des Humanismus hat der Menschheit eine ungeheure Erfahrung gegeben. Und die Rückkehr zu jenem einfacheren Zustande, in dem sich der europäische Mensch vor der humanistischen Epoche der neueren Geschichte befand, ist unmöglich. Die Geschichte der Neuzeit hat alles im Menschen zerspalten, zugespitzt und entlarvt. Hierin, nicht aber in ihren positiven Eroberungen und Errungenschaften, liegt ihr Hauptsinn. Das Suchen der Geschichte der Neuzeit ist von großer Bedeutung. Im Humanismus wurde etwas offenbar gemacht, in ihm wurde ein großes Thema gestellt. Heute endet das Leben des Menschen in Losgelöstheit vom religiösen Zentrum, und das Suchen nach einer neuen religiösen Zentralisation des Lebens, d. h. eine seelische Vertiefung, ist unvermeidlich. Der Mensch kann in allen Sphären seines Schöpfertums nicht mehr länger an der Oberfläche, an der Peripherie des Seins verweilen. Er muß entweder die Bewegung in die Tiefe beginnen oder einer endgültigen Verödung und Verheerung verfallen. Die großen Erschütterungen und Prüfungen unserer Zeit müssen eine Vertiefung bewirken. Dem europäischen Menschen steht die endgültige Befreiung von den Illusionen des Humanismus bevor. Er kann sich nicht länger im Mittelreich halten. Es findet eine Verschiebung nach zwei entgegengesetzten Seiten statt: nach oben und nach unten. Nach vielen Anzeichen zu urteilen, nähern wir uns einer neuen historischen Epoche. Einer Epoche, die mit dem frühen, noch dunklen Mittelalter, um das 7., 8. und 9. Jahrhundert bis zur mittelalterlichen Renaissance, Ähnlichkeit hat. Und viele von uns mögen sich den letzten Römern verwandt fühlen. Das ist ein edles Selbstgefühl. Etwas von diesem Selbstgefühl erwachte auch in der neuchristlichen Seele des hl. Augustinus, als Rom Gefahr drohte, als die barbarische Welt hereinbrach. So

ist es auch heute: viele von uns können sich als die letzten und treuen Vertreter der alten, christlichen, europäischen Kultur fühlen, der große, sowohl äußere als auch innere Gefahren drohen. Durch diese Epoche einer möglichen neuen, wenn auch zivilisierten Barbarisierung muß man das nie verlöschende Licht hindurchtragen, wie es einstmals von der christlichen Kirche hindurchgetragen wurde. Nur im Christentum wird das Idealbild des Menschen endgültig offenbart und aufbewahrt. Das Christentum hat den Menschen von den Naturdämonen, die ihn in der heidnischen Welt plagten, von der Dämonolatrie befreit. Nur die christliche Erlösung ermöglichte es dem Menschen, sich aufzurichten und sich geistig auf die Füße zu stellen; sie riß den Menschen aus den Tiefen der elementaren Natur heraus, in die der Mensch hinabgesunken und von der er versklavt war. Die antike Welt bereitete die Form des Menschen vor; in ihm erwachte die schöpferische Energie des Menschen, aber die menschliche Persönlichkeit war noch nicht aus der Macht der Naturgewalten befreit, der geistige Mensch war noch nicht geboren. Die zweite, nicht natürliche sondern geistige Geburt des Menschen fand im Christentum statt. Und der Humanismus empfing seine wahre Humanität vom Christentum, er konnte sie nicht nur bei der Antike finden. Aber der Humanismus riß den Menschen in seiner Entwicklung von ihren göttlichen Grundlagen los. Und als nun der Humanismus den Menschen endgültig von der Gottheit losgerissen hatte, wandte er sich auch gegen den Menschen und begann das Idealbild des Menschen zu zerstören, denn der Mensch ist das Ebenbild Gottes. Als der Mensch nur noch das Ebenbild der Natur, nur natürlicher Mensch sein wollte, ordnete er sich den niedersten Elementargewalten unter und verlor sein Idealbild. Der Mensch wird von neuem von den Dämonen geplagt und er ist ohnmächtig, standzuhalten und sich zu wehren. Das geistige Zentrum der menschlichen Persönlichkeit ist abhanden gekommen. *In dieser Umkehr des Humanismus gegen den Menschen liegt die Tragödie der neueren Geschichte.* Dies ist der Grund des verhängnisvollen Mißerfolges der Renaissance und der Unvermeidlichkeit ihres Endes.

Die Menschen unsrer Zeit behaupten gern, daß auch das Christentum mißlungen sei, daß es seine Hoffnungen nicht verwirklicht habe, und damit begründen sie die Hoffnungslosigkeit und Sinnlosigkeit der Rückkehr zu ihm. Aber der Umstand, daß die europäische Menschheit das Christentum nicht verwirklicht hat, daß es dieses entstellte und ihm untreu wurde,

kann kein Einwand gegen seine Wahrheit und Gerechtigkeit sein. Christus versprach ja nicht die Verwirklichung seines Reiches auf Erden. Er sagte, daß Sein Reich nicht von dieser Welt sei, Er prophezeite, daß der Glaube und die Liebe schließlich verarmen würden. Die Ungerechtigkeit der christlichen Menschheit ist menschliche Ungerechtigkeit, menschlicher Verrat und Sturz, menschliche Schwäche und Sündigkeit, nicht aber Ungerechtigkeit des Christentums, nicht Ungerechtigkeit Gottes. Die ganze berechtigte Empörung über den Katholizismus durfte gegen die katholische Menschheit, nicht aber gegen die wahren Heiligtümer der katholischen Kirche gerichtet werden. Aber der Mensch entstellte anfangs das Christentum, er verstümmelte es durch sein mehrfaches Fallen, um sich dann endgültig gegen es zu empören und ihm untreu zu werden, indem er die christliche Wahrheit selbst für seine eigenen Sünden und sein Fallen verantwortlich machte. Das schöpferische geistige Leben ist nicht nur Gottes Werk sondern auch Menschenwerk. Dem Menschen ist große Freiheit gewährt, und diese ist eine große Prüfung der Macht seines Geistes. Gott selbst erwartet sozusagen vom Menschen sein schöpferisches Handeln und sein schöpferisches Opfer. Statt aber sein schöpferisches Idealbild Gott zuzuwenden und Gott den freien Überschuß seiner Kräfte hinzugeben, verausgabte und vernichtete der Mensch seine schöpferischen Kräfte in der Selbstbejahung, im Kreisen an der Peripherie des Seins.

Hierin liegt viel Trauriges. Es hat den Anschein, als zersetze sich und sterbe die Schönheit, als sei das freie Spiel der menschlichen Kräfte unmöglich und als sei bereits das Ende der freien menschlichen Individualität eingetreten. Doch wäre es kleinmütig und kleingläubig, sich der Trauer hinzugeben. Die Fähigkeiten der menschlichen Natur zur Wiedergeburt sind unendlich. Aber an die geistige Wiedergeburt des Menschen und des menschlichen Schöpfertums glauben kann man heute nur durch Vertiefung des Christentums, durch endgültige Offenbarung des Idealbildes Christi im Menschen, durch Treue gegen die christliche Offenbarung der menschlichen Persönlichkeit. Im Christentum war die Anthropologie noch nicht endgültig offenbar, die Offenbarung vom Menschen war noch nicht beendet. Hierin besteht der Sinn des von der neueren humanistischen Geschichte gestellten Themas vom Menschen. Aber das moderne Europa ist in seinem Verrat an der christlichen Offenbarung der menschlichen Persönlichkeit sehr weit gegangen und hat diese der Zerfleischung durch

die Elementarstürme ausgeliefert. So hat es das chaotische Prinzip, das Europa in eine Periode der Barbarei stürzen kann, in seine Kultur hineingelassen. Aber keinerlei Stürme, keinerlei chaotische Elementargewalten sind imstande, das Licht der christlichen Offenbarung von Gott, vom Menschen und vom Gottmenschen zum Verlöschen zu bringen. Die Tore der Hölle werden es nicht besiegen können. Und darum wird die Quelle des Lichts bestehen bleiben, so tief auch ringsum die Finsternis sein möge. Und wir müssen uns nicht nur als letzte Römer fühlen, die der alten und ewigen Wahrheit und Schönheit treu sind, sondern auch als die Wächter, die dem unsichtbaren, kommenden schöpferischen Tag zugewandt sind, an dem die Sonne der neuen christlichen Renaissance aufgehen wird. Vielleicht wird sie in Katakomben anbrechen und nur für wenige Geschehnis werden, vielleicht wird sie erst am Ende der Zeiten eintreten. Es ist uns nicht gegeben, dies zu wissen. Aber wir wissen mit Bestimmtheit, daß das ewige Licht und die ewige Schönheit durch keinerlei Finsternis und keinerlei Chaos vernichtet werden können. Der Sieg der Quantität über die Qualität, dieser beschränkten Welt über die andere unendliche Welt, ist stets ein illusorischer. Und darum müssen wir furchtlos und unverzagt aus dem Tag der Geschichte der Neuzeit in die Nacht des Mittelalters eintreten. Möge das lügnerische und trügerische Licht verlöschen!

* * *

Mein Thema ist ein europäisches, nicht ein russisches. Rußland steht abseits von der großen humanistischen Bewegung der neueren Geschichte. In ihm hat es keine Renaissance gegeben, der Geist der Renaissance ist den Russen fremd. In Rußland hat es keine üppige Blüte der schöpferischen menschlichen Individualität gegeben. Aber die Russen haben sich die letzten Früchte des europäischen Humanismus in der Periode seiner Selbstzersetzung und Selbstvernichtung, als er sich endgültig gegen das Idealbild des Menschen richtete, zu eigen gemacht. Und kein einziges Volk ist in der Vernichtung des Idealbildes des Menschen, der Menschenrechte, der menschlichen Freiheit bis zu solchen Extremen gelangt. Kein einziges Volk hat eine solche Feindschaft gegen den schöpferischen Überfluß, einen so erbosten Neid gegen jegliches Aufblühen der menschlichen Individualität an den Tag gelegt. Hierin liegt für uns Russen etwas Furchtbares. Wir erleben in extremster Form das Ende der Renaissance,

ohne die Renaissance selbst erlebt zu haben, ohne große Erinnerungen an vergangenen schöpferischen Überfluß zu besitzen. Die ganze große russische Literatur war ihrem Geiste nach nicht renaissancehaft; nicht Kräfteüberschuß sondern innere Gebrochenheit, Kranksein des Geistes, qualvolles Suchen nach Rettung vor dem Untergang macht sich in ihr bemerkbar. Nur in Puschkin war etwas Renaissancemäßiges, aber sein Geist siegte nicht in der russischen Literatur. Jetzt erleben wir den renaissancefeindlichen Futurismus, ohne das Schöpfertum der Renaissance erlebt zu haben; wir erleben den renaissancefeindlichen Sozialismus und Anarchismus, ohne das freie Aufblühen des nationalen Staates erlebt zu haben; wir erleben renaissancefeindliche philosophische und theosophische Strömungen, ohne den Renaissancerausch der Erkenntnis erlebt zu haben. Es war uns nicht gegeben, die Freude der freien Humanität zu erleben. Hierin liegt eine Eigenheit des bitteren russischen Schicksals. Aber bei uns muß die Sehnsucht nach geistiger Vertiefung und das Suchen nach den göttlichen Grundlagen des Menschen und des menschlichen Schöpfertums in Erscheinung treten. Ist bei uns die religiöse Sanktion des Schöpfertums möglich, welche die russische Religiosität niemals gegeben hat? Hiermit hängt die Möglichkeit der geistigen Wiedergeburt Rußlands zusammen. Vielleicht sind wir Russen nur an einer christlichen Renaissance teilzunehmen imstande? Dazu müssen wir aber erst durch eine große Buße und Reinigung hindurchgehen, wir müssen den Aberglauben und Götzendienst des verlogenen und in Zersetzung begriffenen Humanismus im Feuer vernichten im Namen der christlichen Idee des Menschen.

FRITZ KLATT

GESCHICHTLICHE BEGRÜNDUNG DER GEGENWART

Gedanken zu der ersten Akademie der deutschen Schule für Volksforschung und Menschenbildung auf der Comburg (im März und April 1927).

Die erste Akademie der deutschen Schule auf der Comburg brachte versuchsweise die Verwirklichung eines Gedankens, der seit Jahren für viele der Teilnehmer im Zentrum ihrer Wünsche lag. Ist es doch das Nötigste, daß erwachsene Menschen, die mitten im Beruf und Leben stehen, von Zeit zu Zeit sich wieder einmal hörend und aufnehmend verhalten, damit sie dann desto klarer und in der Richtung sicherer ihre Arbeit weitertun und ihr Leben weiterleben.

Die gedankliche Zusammenarbeit solcher Akademie – die erste Comburger Zusammenkunft war in der Tat ein vielversprechender Versuch einer solchen – muß in den Stoffgebieten so verschieden zusammengesetzt sein, daß die in verschiedener Lebensarbeit stehenden Menschen ihr Weltbild jeweils nach der für sie bedeutsamen Richtung ergänzen können. Wirksam werden kann für die Einzelnen auf der Akademie immer gerade nur das, was sie selbst noch nicht gedacht oder zu Ende gedacht haben, also der Teil des Gedankenreichs, zu dem sie allein nicht gekommen sind. Auf der Comburger Akademie war für Ingenieure und Männer des Wirtschaftslebens ebenso wie für Pädagogen die Möglichkeit einer solchen großzügigen Ergänzung ihres Weltbildes wenigstens ansatzweise gegeben. Soweit dieser erste Versuch schon als gelungen anzusehen ist, war es vor allem das Durchhalten einer weitgespannten Verbindungsabsicht von fernliegenden und entgegengesetzten Interessengebieten. Es gelang – und das ist das eigentlich positive Ergebnis der Akademie –, an der Sachlichkeit, auch da, wo es „neue Sachlichkeit" war, vorbeizukommen, hindurchzukommen, nicht darin stecken zu bleiben, sondern die große Linie zu wahren.

Für jeden einzelnen Teilnehmer war die Möglichkeit eines Ertrages der Akademie gegeben als Einblick in eine gedankliche Sicht, die ihm bisher fremd oder nur lückenhaft zugänglich war. Für mich selbst wie wohl auch für manchen anderen war die Geschichtsvorlesung von Rosenstock das wahrhaft akademische Erlebnis und Ergebnis dieser Akademie. Ich versuche, dies Ergebnis hier in seiner Wirkung zu schildern, ohne auch nur den Versuch zu machen, es aus seiner subjektiven Lage zu verschieben.

Wenn man im Studentenalter Geschichte betreibt, so ist das Ergebnis des Studiums entweder schlechthin Abhängigkeit von der Geschichte oder Ablehnung derselben. Das ist als Eintauchen in die geschichtliche Tiefe und als ein Wiederauftauchen daraus zu beschreiben. Die Berufsarbeit der Gegenwart, das Eingespanntsein in ganz bestimmte und geregelte Aufgaben läßt dann aber jahrelang jede geschichtliche Überlegung zurückstellen. Man weiß wohl: man kann auch alles geschichtlich begründen. Aber muß man es auch? Dies wenigstens war die Frage, die mich davon abhielt, es zu tun. Es ist zu zeitraubend. Es lähmt vielleicht gar die Aktivität. So denkt man. Also lieber nicht daran denken, sondern einfach freiweg seine Arbeit tun.

Es sei auch in diesem Zusammenhang verwiesen auf die gewaltige geschichtsforschende Arbeit von Kurt Breysig, insbesondere auf seinen soeben in neuer Auflage erschienenen „Stufenbau der Weltgeschichte".

Aber während ich auf der Comburg Geschichte hörte, ging mir langsam die Wirklichkeit der Geschichte in der Gegenwart auf. Das Schicksal, gebunden zu sein in den geschichtlichen Verlauf, ganz gleich, ob man ihn nun erkennen will oder nicht. Über eine rein beschreibende Geschichtsdarstellung, aber auch über eine rein entwicklungsgeschichtliche Auffassung hinaus wurde hier versucht, die Gegenwart ganz und gar in Geschichte aufzulösen und aufzuteilen.

Daß Rosenstock sein Geschichtsbild des zweiten nachchristlichen Jahrtausends als Geschichte der Revolutionen gab, ist dabei die entscheidende gedankliche Leistung.

Das intensive Hören und Mitdenken dieses Geschichtsbildes der *europäischen Revolutionen*, die ein Volk nach dem anderen seinen europäischen Auftrag erfüllen und es zugleich damit zu seiner Eigenart kommen ließ, zeigte mir zum erstenmal mit voller Deutlichkeit einen geschichtlichen Maßstab, der einzelnational und zugleich gesamteuropäisch es erlaubt, die in der Gegenwart wirksamen Ereignisse zu sondern in solche von geschichtlicher Bedeutung und solche von privater Bedeutung. Nur ein solcher kann ja Menschen, denen es auf Wirkung in der Gegenwart ankommt, die sich also ohne *fachliche* Absicht mit Geschichte beschäftigen, davon überzeugen, daß geschichtliche Einsicht für ihr praktisches Handeln möglicherweise zu primärer Bedeutung aufsteigen kann. Eine Durcharbeitung der geschichtlichen Quellen in diesem neuen Sinn erscheint damit als verlockende Aufgabe von aktuellster Wichtigkeit, zumal ja erst, wenn diese Arbeit geschehen ist, die Möglichkeit besteht, einen umfangreichen und gegenwartsfördernden *Geschichtsunterricht* in den Schulen durchzuführen. Die pädagogisch interessierten Teilnehmer der Akademie konnten die Unmöglichkeit der vollständig maßstablosen Handhabung des gegenwärtigen Geschichtsunterrichts einsehen lernen. Und die wirtschaftspolitisch interessierten Teilnehmer konnten dementsprechend die ebenso maßstablose Handhabung der verschiedenen geschichtlichen Mäntelchen, die man um Unternehmungen wirtschaftspolitischer Art herumzuhängen pflegt, einsehen lernen.

Nicht ein einzigesmal geriet in Vergessenheit, daß es sich bei diesem Geschichtsbild lediglich um eine Projektion der historischen Tatsachen auf die Ebene der Gegenwart handelte. Während man also sonst in die geschichtliche Tiefe hinabsteigt – und sich dort meist führerlos verliert –, wurde hier versucht, Geschichte in die Gegenwartsebene hinaufzuziehen, um sich auf der modernen Landkarte, oder vielmehr Zeitkarte gewissermaßen zu orientieren. Überall leuchteten so die geschichtlichen Grundtatsachen von unten her durch. Das heute in Wirklichkeit und in der Wirkung Zusammenhängende wurde dadurch als von Grund aus zusammen*gehörig* gezeigt. Das alles geschah so einleuchtend, daß jeder Einzelne, der hier in vertieftem Sinn zuhörte, langsam all die hier geschilderten geschichtlichen Rückstände in sich selbst entdecken konnte. Jeder Einzelne konnte in sich die Teilstücke und Restbestände der verschiedenen Jahrhunderte des Jahrtausends, in das wir hineingeboren sind, entdecken: er konnte das Stück christlich-päpstlicher Grundrevolution, dann englischer, dann deutscher, dann französischer und schließlich russischer Revolution in sich aufdecken und das mehr oder weniger große Gewicht davon in sich abwägen. Jeder konnte in der verschiedensten Dosierung die verschiedenen nationalen Aufträge der Völker Europas aus seiner eigenen Grundeinstellung zu Leben und Beruf sich erklären. Er konnte sich

damit eine Bestätigung und gewissermaßen Legitimation verschaffen, auf Grund welchen Teilauftrags er selbst nun eigentlich in seiner Lebensaufgabe stünde. Er konnte sich die Gewißheit verschaffen, kraft welcher anfänglichen Stoßkraft er selbst *seinen* Auftrag in diesem Leben zu vollbringen habe. So war denn die humoristisch-groteske Darstellung der „europäischen Völkerfamilie" auf unserem akademischen Schlußfest von wirklich bezeichnender Eindrücklichkeit.

Anschließend hieran muß noch einiges über die Struktur eines solchen Akademieversuchs gesagt werden. Das Entscheidende war und wird auch immer bei einer künftigen Akademie sein, daß in selbständiger Lebensstellung befindliche Männer als Kerntrupp der Akademie für längere Zeit zusammenkommen und sich in Leben und Arbeit ineinander einfügen, um in streng geregelter Form geistige Arbeit zu leisten. Es wird also in solchem gemeinsam durchlebten Zeitteil darauf ankommen, daß alle, auch soweit sie schon zu Jahren und Ansehen gekommen sind, und jede Minute ihrer Arbeitszeit als wertvoll anzusehen gewohnt sind, daß alle dies einseitig gespannte Lebenstempo für diesen gemeinsam zu gestaltenden Zeitteil in gewissem Sinne zum Opfer bringen. Ohne dies ist eine Akademie in dem geforderten Sinn unmöglich. Gerade an unserem ersten Versuch konnte man sehen, wie ungeheuer schwierig gerade dieses Zeitopfer ist. Bei den verschiedensten Gelegenheiten, wo die gemeinsame Zeitgestaltung brüchig zu werden drohte, versuchten stets Einzelne, und gerade die aktivsten Geister, auszubrechen. Das heißt, sie sahen es in solchem Augenblick schon als unfruchtbar und völlig hoffnungslos an, weiter mitzumachen. Das Opfer an Zeit schien ihnen plötzlich zu groß. Hatten sie sich doch jeder aus seiner Arbeit mit größter Mühe freigemacht, vielleicht ein ganzes Jahr lang schon alles auf diese vier Wochen hin sorgfältig vorbereitet, Vertreter bestellt usw. Und nun glaubten sie plötzlich erkennen zu müssen, daß der Versuch am Ende doch negativ verlaufen würde. Manchesmal erwog da einer, mittendrin abzureisen. Daß er es dann im letzten Augenblick doch immer unterließ und somit dann seine Zeit doch in die gemeinsame Wagschale warf, ließ dann zuletzt die Akademie gelingen. Nur dadurch wurde ja jene „Vorwegnahme künftiger Lebens- und Arbeitsordnung" in diesem Kreis möglich.

In diesem Zusammenhang war es weiterhin von struktureller Bedeutung, daß der engere Kreis des 30–40jährigen Kerntrupps „umstanden" war von einem lockerer zusammengefügten Kreis der 20–30jährigen Jüngeren. Wo das nicht ist oder nicht sein kann, wird es nie zu einer gemeinsamen Zeitgestaltung kommen können, sondern höchstens zu einer Zusammenkunft, „einer Tagung" mit sachlich-fachlichen Resultaten. Allein der „Umstand" der Jüngeren kann die genügende Ausdauer in dem gemeinsamen Durchleben eines solchen Zeitteils aufbringen. Jüngere haben noch die Fähigkeit, Zeit enthusiastisch zu opfern. Sie sind also für die Älteren darin das lebendige Vorbild, wie man es machen muß. Und auch bei unserem Versuch war, obgleich gerade in der Auswahl der Jüngeren noch nicht durchweg glücklich verfahren war, doch dieser Kreis der Jüngeren das eigentlich „verbindliche Element" der Akademie. Ohne den jugendlichen Willen zum Zusammenhalt wäre es wahrscheinlich doch nicht geglückt, daß eine Reihe von Männern in selbständiger Stellung so einfach vier Wochen lang pausierten, ihren Beruf, ihr Geschäft, ihren Betrieb, ihr privates Leben verließen, um einer gemeinsamen geistigen Arbeit willen.

Strukturell wird für eine nächste Akademie von Bedeutung sein, zu beachten, daß solche jugendliche Verbindlichkeit besonders am Anfang der Akademie stärker zum Ausdruck kommt und periodisch in der gemeinsamen Zeitgestaltung immer wieder von Zeit zu Zeit durchstößt.

Als zweites strukturell bedeutsames Moment für den gemeinsamen Zeitaufbau ist der weibliche Anteil an der Akademie zu beachten. Daß sich der weibliche Anteil gerade zum Schluß unseres Akademieversuches verstärkte, war zweifellos strukturell richtig. Ohne einen solchen zum Schluß anwachsenden weiblichen Verbindungswillen ist eine gemeinsame Zeitgestaltung ebenfalls unmöglich. Während also am Anfang der jugendliche „Umstand" durch seinen aktiven Willen zur Verbindung die *Stoßkraft* der Akademie begründen hilft, kann gegen Ende der zunehmende weibliche Verbindungswille die *Schwerkraft* der Akademie verstärken helfen.

Nur wenn von jugendlicher wie von weiblicher Seite die Bindekraft in dem angedeuteten Sinn verstärkt wird, ist es möglich, die Expansionskraft der in selbständiger Stellung befindlichen Männer so zu zentrieren, daß sie über ihre sachlich-fachliche Sonderaufgabe hinaus in einen gemeinsamen Zeitaufbau zunächst überhaupt einwilligen, dort dann für die ganze Dauer der Akademie ihre gemeinsame Aufgabe erkennen und schließlich aus dieser Erkenntnis heraus Schlußfolgerungen für ihre weitere Lebensarbeit ziehen.

MITTEILUNGEN

Die „Chassidischen Geschichten" von Martin Buber sind der demnächst unter dem Titel „Die chassidischen Bücher" bei Jakob Hegner in Hellerau erscheinenden Gesamtausgabe entnommen. „Der Blick" von Wilhelm Michel ist, ebenso wie sein Beitrag „Gestalten der Angst" im 1. Jahrgang, ein Abschnitt aus einem unveröffentlichten Werk.

Den Beitrag von Berdjajew hat Hans Rueff übertragen.

GEORG KOCH

EINFALT

Wir beginnen heute wieder einmal deutlicher die *Polarität* des Lebens zu sehen. Sie offenbart sich uns dort, wo wir einem Wort ein anderes, entgegengesetztes und doch gleich notwendiges zuordnen müssen. Umfassendes Denken kann nicht anders, als neben der Freiheit die Gebundenheit, neben dem Fortschritt das Beharren, neben der Gemeinschaft den Einzelnen zu nennen und zu behaupten, Wort gegen Wort zu stellen. Zum Wort gehört das Gegenwort, zwischen beiden, im Widerspruch beider steht das Leben.

Daß das Gegenwort stets ein anderes sein müsse als das Wort, scheint uns selbstverständlich. Und doch gibt es ein Wort, das kann wohl andere Worte, es kann aber auch sich selbst zum Gegenwort haben, kann sich selbst polar gegenüberstehen, zwischen sich und sich den Widerspruch des Lebens befassen. Es kann das natürlich nur so, daß es im Übergang von Pol zu Pol seinen Sinn wandelt. Aber das Erstaunliche ist, daß mit dem Wandel des Sinnes nicht das Wort sich wandelt, daß zwar zweierlei Sinn, aber einerlei Wort sich gegenübertritt. Gerade als wollte die Polarität des Lebens das Wunder der Einheit des Entgegengesetzten auch dem blöden Auge erweisen.

Das Wort heißt „*Einfalt*". Wir wollen im folgenden uns deutlich zu machen suchen, wie in ihm alle Kraft des Willens und alle Kraft der Stille, höchste Spannung und tiefste Versunkenheit, Mannesernst und Kindeslachen sich gegenübertreten, wie in ihm ein Reich der Seele sich erhebt wider das andere. Und wir werden sehen, wie die sich begegnenden Reiche schließlich zum unlösbaren Bunde sich einen, einen müssen, weil in letzter Tiefe ein Blut sie bindet, wie sie ja von einem letzten Ursprung einen Namen tragen.

Nicht ein müßiges Spiel des Gedankens soll uns diese Betrachtung sein. Sie selbst wird, so hoffen wir, es uns ahnen lassen, wie auf dem Grunde unserer Frage Heil und Unheil ruht, nicht für den oder jenen nur, sondern für die Völker, die Menschheit. Es ist im Grunde die uralte *Menschheitsfrage*, vor der sich *Pestalozzi* fand, als er das tiefste seiner Bücher begann: „Was bin ich? Und was ist das Menschengeschlecht? Was hab ich getan? Und was tut das Menschengeschlecht? Ich will wissen, was der Gang meines Lebens, wie es war, aus mir gemacht hat. Ich will wissen, was der

Gang des Lebens, wie er ist, aus dem Menschengeschlecht macht" (7, 386). Eben dies aber, daß das Wort von der Einfalt, das wir in der Mitte dieser Frage sehen, nicht einerlei Sinn hat, droht dabei ständig uns zu verwirren. So wollen wir hier nach dem Sinne der Einfalt fragen. Wir wollen unsere Frage dort, wo sie an letzte Tiefen rührt, auch an ihn richten, der zu ihr unter den Neueren wohl das Tiefste gesagt hat, Heinrich Pestalozzi. Wir tun es hier nicht um des Mannes, sondern allein um unserer Frage willen. Nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart zu begreifen ist unser Ziel. So wollen wir uns hier auch von Pestalozzi nicht führen, wohl aber dankbar ermutigen lassen, Schritt für Schritt zu gehen auch auf ungewohntem Wege*).

1. *Kindeseinfalt*

Das Einfältige steht nahe beim Einfachen. An einer unscheinbaren Begebenheit aus dem einfachen Leben soll darum der Sinn der Einfalt vorläufig sich uns erschließen. Ich machte in der Stadt einen Besuch. Das Hausmädchen, ein wohl eben erst schulentlassenes Landkind, öffnete mir. Es kannte mich nicht, empfing mich aber mit herzlicher und unverhohlener Freude darüber, daß Besuch kam, so wie das Kind über jeden Besuch sich freut. Die Natürlichkeit und Kindlichkeit der Begrüßung gefiel mir so, daß ich nicht umhin konnte, in der mir wohlbekannten Familie meine Freude darüber zu äußern. Nach nicht langer Zeit betrat ich das Haus wieder. Dasselbe Mädchen öffnete. Aber es war wie verwandelt. Es empfing mich mit einer linkischen Verbeugung, auf dem Gesicht statt lachender Freundlichkeit steife Feierlichkeit. Unbeholfen korrekt führte es mich in die Stube. Oh, hätte ich das vorige Mal nichts gesagt! Ein drittes Mal erinnere ich mich nicht, das Mädchen gesehen zu haben. Aber man wird annehmen dürfen, daß es etwa nach einem Jahr mit vollendeter Sicherheit, Sachlichkeit und Unpersönlichkeit seines Pförtneramtes zu walten wußte.

Das anscheinend bedeutungslose Erlebnis kann uns vorläufig zeigen,

*) Worte in Anführungszeichen sind im allgemeinen den Schriften *Pestalozzis* entnommen. Die Klammer dabei bezeichnet Band und Seitenzahl nach der zweiten Seyffarthschen Ausgabe (Liegnitz 1899–1902). Bei andern Anführungen ist, wo es sich nicht um allgemein Bekanntes handelt, der Urheber zugesetzt.

Zur Frage im allgemeinen noch: *Schiller*, Über naive und sentimentalische Dichtung. Aus dem Leben: (*Charlotte Duncker* – anonym), Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches. Hrsg. v. Otto Nasemann, Band 1, Hälfte 2. 2. Aufl. Halle 1880. Zur Frage der Aufklärung: *Friedrich Delekat*, Pestalozzi. Leipzig 1926.

was Einfalt ist und wie sie zerstört wird. Die Einfalt lag darin, daß das Landkind den Eintritt des dem Hause bekannten Mannes nicht rein dienstlich, nicht mit einer vereinzelten Teilfunktion, sondern mit der *Einheit* seines ganzen menschlichen Wesens beantwortete. Und sie lag in der damit verbundenen *Unmittelbarkeit* und Natürlichkeit des Verhaltens. Die Zerstörung der Einfalt aber, deren Recht oder Unrecht im vorliegenden Falle uns hier nicht weiter zu beschäftigen braucht, lag darin, daß man ihm diese Einheit und Unmittelbarkeit der Haltung als unschicklich verbot. Man brachte ihm zum Bewußtsein, daß es beim Verwalten seines Pförtneramtes nicht als ganzes und volles Menschenkind dastehe, wie daheim bei Vater und Mutter, sondern nur als Verseherin eines Einzelauftrags, und daß es deshalb den Eintritt des Gastes nicht mit seinem ganzen menschlichen Wesen, nicht mit „Kopf und Herz und Hand" beantworten dürfe, sondern nur mit dem Teil seines Wesens, den das Pförtneramt forderte. Man zerstörte die *Einheit* seiner Haltung. Und man zerstörte zugleich ihre *Unmittelbarkeit*, indem man es an seinem Benehmen künsteln lehrte, bis an die Stelle der Natürlichkeit die Verlegenheit und die linkische Verbeugung trat.

Wir versuchen, hiernach dem Sinn der Einfalt in einer allgemeineren Überlegung näherzukommen. *Einheit* des Menschenwesens und *Unmittelbarkeit* seines Heraustretens ruhen in ihrem letzten Grunde dort, wo der Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorging. Und sie sind im Menschen noch soweit vorhanden, als er diesem seinem *Ursprung nahe* geblieben, als er „ursprünglich" geblieben ist. Einheit und Unmittelbarkeit bilden jene Urwahrheit des Menschen, die in bewahrter, wenn auch unbewußter Gottesnähe gründet. „Gott ist die näheste Beziehung der Menschheit" (3, 320). „Erkennet diesen mächtigen Sinn der Einfalt" (6, 167).

Die *Einheit* der Menschennatur ist ihre *Ganzheit*. Der Mensch ist von seinem Ursprung her nicht ein geteiltes, nicht ein zusammengesetztes, sondern ein ganzes Wesen, ganz in allen Seiten, allen Kräften, Anlagen und Regungen seiner Natur. Die Natur des Menschen gleicht einem Geläute aus drei, nein aus zehn und zwölf und mehr Glocken, die, alle um- und übereinander schwebend und miteinander verbunden, von einer Hand in Bewegung gesetzt werden. Es ist ihr Zusammenklingen, ist der volle, reiche Akkord aller ihrer Stimmen, von der höchsten bis zur tief-

sten, was wir Einfalt nennen. Einfalt ist so das Gegenteil aller Vereinzelung der Elemente, ist ihr ursprunghaftes Zusammen, ihr In-eines-gefaltet-sein.

Alle reale Zertrennung des Menschenwesens zerstört die Einfalt: alles „reine" Denken, das nicht nur zu bestimmtem Zweck für bestimmte Zeit sich löst von den andern Kräften der Seele, dessen Reinheit nicht Methode, sondern Selbstzweck ist. Alle „Einseitigkeit" des bloßen Verstandes tötet die Einfalt, die ursprunghafte Einheit des Menschenwesens in sich selbst. So wie ebenso alles bloße Fühlen, bloße Wollen oder wie wir die abgelöste Einzelkraft sonst benennen wollen, die Einfalt, die in Ganzheit ruht, zerstören müßte. Das ursprunghaft lebendige Menschenwesen kennt nicht die abgetrennte Einzelkraft, es kennt nicht einmal eine Summe von Einzelkräften, es kennt nur eine einzige „*Gemeinkraft*", die in verschiedener Weise sich zu entfalten mächtig ist. Es liebt und lebt „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen Kräften". „Bis Sie sich finden und erkennen, der Mensch sei nur eine einfache Kraft, die aufs mannigfaltigste im Individuum sich gestaltet" (Süvern an die Eleven in Ifferten). So wie das Licht der Sonne nicht steht im auseinandergelegten Spektrum, sondern im zusammengefaßten, in der Kraft des Strahles, wie er elementar aus seiner Quelle bricht.

Das ist der mächtige Sinn des „*Elementarischen*" in der Lehre des großen Menschenfreundes und Menschendeuters. Es meint nicht das Element der Zerlegung, sondern dessen gerades Gegenteil, die Einheit des unzerlegten Ganzen in der Ursprünglichkeit des Anfanges. Chemie erweist uns Sauerstoff und Stickstoff als die Elemente der Luft, aber wer früge nach Sauerstoff und Stickstoff, wenn diese Luft mit „elementarer" Gewalt über die Erde braust! Einfalt ist die elementarische Einheit des Menschenwesens.

Wir machen uns den Sinn dieser Einheit und Ganzheit noch einmal bewußt an einem in ihr befaßten, besonders gewichtigen Teilsinne. Zur Einfalt des Denkens gehört, wie wir sahen, daß es mit den andern Kräften des Menschenwesens in der Einheit gegenseitiger Durchdringung steht. Unter ihnen aber gebührt eine besondere Stelle dem *Du-Bewußtsein* als der ursprünglichen Verbundenheit mit dem Mitmenschen, dem „Nächsten". Vom Ich ist das Du ja nicht zu trennen, mit ihm die ganze Fülle des Anspruches, den es bedeutet. Denken in Einfalt wird diesem Anspruch

immer geöffnet sein, es schließt in sich die selbstverständliche Bereitschaft, zusammenzuschwingen mit der Regung des Du-Bewußtseins, Du-Willens. Einfalt setzt das Menschenwesen „durchgreifend" in Bewegung, vom Denken bis zum Fühlen und Wollen in Lust und Leid, Liebe und Haß. Es war so das Denken der Einfalt, das in dem frohen Willkommen jenes Bauernkindes sich aussprach. So entspringt die Verbundenheit mit dem Mitmenschen, die wir in ihrer Verklärung *Liebe* nennen, letzten Grundes der Ganzheit des Menschenwesens, der Einfalt. Sie gehört uranfänglich mit hinein in diese Ganzheit. „Wir sind alle, wenn die Einheit unserer Natur zerstört . . . ist, ein schwaches, anmaßliches Geschlecht, gegen uns sowohl als gegen unsere Brüder" (10, 202).

Von hier geht jene kindliche *Offenheit und Arglosigkeit* aus, der wir mit Vorliebe den Ehrennamen der Einfalt beilegen. Von hier dann allerdings auch jene weltfremde und allzu vertrauende Arglosigkeit, die diesem Namen zu seinem verächtlichen Nebensinn verholfen hat. Aber es führt doch eine klare Grenze hindurch zwischen der Einfalt des in sich geeinten, harmonischen Menschen und der Einfalt des Toren. Jene schließt Denken und Fühlen in einer starken Einheit zusammen, diese steht ebenso einseitig im Fühlen, wie der nur Weltkluge einseitig im Denken steht. Seine Einseitigkeit in bloßer Weltunklugheit ist nicht Einfalt in dem umfassenden Ursinne des Wortes, der uns hier allein beschäftigt. Einfalt im Ursinne meint die reiche, volle Ganzheit des Menschenwesens in der ursprunghaften Einheit aller seiner Kräfte.

Die wohltuende Einfalt jenes Landkindes in der Stadt zeigte sich, außer in solcher Einheit, auch in der natürlichen *Unmittelbarkeit* seines Verhaltens. Ursprunghafte Einheit des Wesens schließt Unmittelbarkeit bereits in sich. Alle Einheit der Kräfte kann ja nur ruhen auf deren *Einhelligkeit*, auf einer im Akte der Schöpfung ihnen eingegründeten *Ordnung*. Es sind ja auch in Wahrheit nicht viele, es ist ja nur eine einzige „Gemeinkraft" in mannigfaltiger Wirkungsweise. In ihr waltet notwendig die Einhelligkeit des in sich selbst geordneten Ganzen.

Einhelligkeit aber hat auf den Anruf der Außenwelt nur Eine Antwort. Es bedarf nur der Frage, so ist die Antwort da. Die Frage bedeutet nur ihre Auslösung, so wie in der Natur der Stoß die Bewegung notwendig und eindeutig auslöst. Es bedarf keines Überganges von der Frage zur Antwort, es ist zwischen ihnen keine Hemmung zu überwinden. Keine

Unsicherheit, kein Zweifel, keine Berechnung schiebt sich ein und hindert das unmittelbare Heraustreten der Antwort auf den Anruf des Lebens. Sie tritt heraus, wie sie sich formte, notwendig, leicht. Einfalt als Unmittelbarkeit ist dort, wo alles so von selbst, so aus der ganzen Lage, „so einfach" sich ergibt, wo die Reflexion noch fern ist in ihrer Zwiespältigkeit und ihrer Vielspältigkeit. Bestand die *Einfalt* als Einheit in der *Zusammenfassung* trennender Vielheit (von Kräften), so besteht sie nun, als Unmittelbarkeit, im *Fehlen* hemmender Vielheit (von Gedanken). Es ist eine andere Art Einfalt als dort und doch dieselbe, denn sie ist die Weise, in der jene sich äußert. Sie offenbarte sich bei jenem Dorfkinde in der Unbefangenheit des Benehmens, mit der es das Eintreten des Gastes beantwortete, in der durch keinerlei Reflexion gebrochenen Unmittelbarkeit der inneren und äußeren Haltung.

In Einfalt tun wir so ohne Zaudern das *Selbstverständliche*. Ein Kind ist in den Fluß gefallen. Wir überlegen nicht, wir springen nach. Wir tun es nicht gedankenlos, der blitzesschnelle Entschluß springt aus dem Gedanken, aber der Gedanke arbeitet gleichsam von selbst, ohne auf unser Geheiß zu warten. Er hat den Entschluß aus sich heraus getrieben, ohne daß wir es bemerkten, nicht wir, – *es* hat gedacht, *es* hat gewollt, wir folgten nur so schnell, als es dachte, es wollte. Der Gedanke, der Entschluß vollzieht sich unterhalb des Tagesbewußtseins, in einer Tiefe, die wir nicht sehen. Er springt dort hervor aus Einheit, und er wird sichtbar in Unmittelbarkeit. Hier liegt die tiefe Wahrheit dessen, was ein allzu biologisch geprägter Sprachgebrauch „*Instinktsicherheit*" genannt hat. Es ist die Gesundheit schöpfungsnaher Unmittelbarkeit. Sie ist uns nicht höchster Menschenwert, aber sie ist uns die kreatürliche Grundlage höchsten Menschenwertes. Dabei denken wir daran, daß der Tag der Schöpfung ja das Werden einschließt. Schöpfung ist uns darum auch das Weitergeben des Erbes von den Vätern an die Söhne, Schöpfungsgut auch Erbgut. Die Einfalt der Unmittelbarkeit ruht auf solcher Schöpfung, die im Erbe sich vollendet, im „Wohltun bis ins tausendste Glied".

In Einfalt als Unmittelbarkeit aber birgt sich noch ein besonderer Sinn unseres Wortes. Wir fanden die Unmittelbarkeit dort, wo die Lebensäußerung erstmalig sich formte, wo sie als Gedanke das Licht des Tages erblickte. Als Unmittelbarkeit bezeichneten wir dort die Notwendigkeit und Leichtigkeit, die Selbstverständlichkeit des Heraustretens aus der

Tiefe ins helle Bewußtsein. Aber der Lauf des Gedankens durchs Bewußtsein von der Quelle bis zum Einmünden in die äußere Wirklichkeit ist nicht immer so kurz wie dort, wo es galt, dem Kinde nachzuspringen. Er kann auch so lang sein, daß Nebenflüsse anderer Herkunft und anderer Färbung seine Reinheit zu trüben drohen. Ja, konnte nicht sogar bei jenem raschen Entschluß, dem Kinde nachzuspringen, in den Wunsch, dessen Leben zu retten, der fremde Wunsch sich eindrängen, gesehen und gerühmt zu werden? Die Unmittelbarkeit im Auftauchen des Gedankens verbürgt noch nicht die Reinheit bei seiner Verwirklichung. Auch die ursprünglichste Unmittelbarkeit ist auf ihrem Wege durchs Bewußtsein von der Unreinheit des Nebengedankens und des Hintergedankens bedroht. Die Zwiespältigkeit der Motive gehört zu den beschämendsten Erfahrungen des der Wahrheit zugekehrten Menschen. Wo wir von der Zwiespältigkeit des Nebengedankens und des Hintergedankens verschont bleiben, da handeln, da reden, da äußern wir unser Wesen in Einfalt: in der Einfalt der *Lauterkeit*. Der lautere Sinn aber sichert die *Sachlichkeit*. Sachlichkeit ist die Bewahrung der Reinheit des Motivs auf dem Wege durch die Gefahrenzone des Bewußtseins. Sachlichkeit richtet allein nach der Sache, nicht nach dem Ansehen der Person. Sie macht keine Unterschiede zwischen Hoch und Niedrig, keine Komplimente. Ihr vornehmstes Amt aber ist die Abwehr der Ehrsucht und der Eitelkeit. Einfalt kennt nicht den Spiegel. Ihre Lauterkeit ist, daß sie nicht sich selbst sieht, daß sie nur Eines sieht: die Sache. In Lauterkeit und Sachlichkeit vollendet sich die Unmittelbarkeit der Einfalt.

Die Unmittelbarkeit der Einfalt deckt sich in einem Teil ihres Wesens mit der *Naivität*. Naivität ist eine Unmittelbarkeit, die mit *Weltunwissenheit* verbunden ist. Auch die Unmittelbarkeit der Einfalt kann mit Weltunwissenheit verbunden sein, und wo sie es ist, da rückt der Sprachgebrauch sie wieder nahe heran an die Torheit. Aber die Unmittelbarkeit der Einfalt ist nicht notwendig mit Weltunwissenheit verbunden. Auch der Welterfahrene kann, wie wir noch näher sehen werden, die Unmittelbarkeit der Einfalt besitzen, doch niemals die der Naivität. Naiv ist das Kind, naiv war jenes Landmädchen in der Stadt.

Umschreibt hier die Naivität den engeren Bezirk, so bezeichnet sie auch wieder einen weiteren. Unmittelbarkeit der Einfalt geht hervor aus dem Einklang der Kräfte, der Harmonie des Wesens. Es gibt wohl eine

weltunwissende, aber niemals eine böse Einfalt. Naivität dagegen kann jede Art weltunwissender Unmittelbarkeit meinen, gute wie böse. Es gibt auch eine naive Selbstsucht und eine naive Zudringlichkeit.

Der naive Mensch ist der Mensch der Nativität, der *Natur*. Aber der Naturmensch ist nicht ohne weiteres, wie der Einfältige, der schöpfungsnahe Mensch. So meinte es *Rousseau*. *Pestalozzi* scheidet sich hier scharf von dem Meister seiner Jugendjahre, wenn er bereits den Naturmenschen verdorben sieht, dem Kulturverderb einen Naturverderb vorausgehen läßt, da der Mensch dahinlebt „im tierischen Verderben seiner Naturverwilderung" (7, 433). In reiner Einfalt stand der Mensch nur im kurzen Zeitpunkt seiner Schöpfung. Auch von hier aus stellt sich uns der naive Mensch nicht als der Mensch der Einfalt dar. Wir reden von edler Einfalt, aber nicht von edler Naivität.

In jener Einfalt, deren zwiefachen Sinn wir uns deutlich zu machen suchten, in solcher Einheit des Wesens und Unmittelbarkeit der Wesensäußerung, ruht die *Wahrheit des Menschen*. Nicht des Menschen nur, wie er sein soll, sondern des Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging. So kann man sagen, Einfalt sei die Verfassung des Menschen, der in seiner *Kreatürlichkeit* steht. Damit wird Einfalt, soweit dieses Stehen dem Menschen bewußt wird, zur *religiösen Grundkategorie*. Ihr letztes Wesen ist unverminderte Nähe zum Ursprung alles Seins, zu Gott. So ist in der Bibel der Einfältige ohne weiteres der Gottnahe. „Der Herr behütet die Einfältigen." Alle rechte Stellung zu Gott faßt sich zusammen in „heiliger Einfalt". In der letzten Tiefe dieses Wortes schwingt immer ein Ton mit, der es irgendwie auf Gott bezogen sein läßt. Es ist der Gedanke der Wahrheit des Menschen in seiner Ursprünglichkeit, seiner Kreatürlichkeit. Der Einfältige steht in seiner Einfalt immer irgendwie nicht nur in sich, nicht nur vor dem Mitmenschen, sondern auch vor dem Angesicht Gottes. Ähnlich wie der „Arme", dem er verwandt ist, in seiner Armut immer auch vor Gott steht. Beide sind immer in besonderem Maße Befohlene Gottes. In der Einfalt wie in der Armut will der Mensch, soweit er bewußt in ihnen steht, selbst nichts, will er etwas sein nur in Gott. Beide bedeuten in ihrer letzten Folge das Versinken des Geschöpfes vor dem Schöpfer, der Willenlosigkeit vor dem Allgewaltigen. Einfalt baut keine Pläne und führt keine Entwürfe auf, sie vertraut und ge-

horcht. Sie ist nicht eine *ethische*, sondern eine *religiöse*, die religiöse Grundkategorie.

Einfalt zieht uns zum *Kinde*. Sie liegt nicht nur im Kinde, aber sie liegt, beschirmt durch Naivität, in ihm am reinsten, unberührtesten. Darum dürfen wir alle Einfalt, soweit sie uns bisher beschäftigte, als *Kindeseinfalt* bezeichnen, auch dort, wo wir sie im Manne sehen. Und darum ist das Kind dem Mündigen täglich neue Offenbarung. Die Ehrfurcht selbst des verhärteten Mannes vor dem „unschuldigen Kindlein" erscheint uns wie der letzte, unzerstörbare Rest von Frömmigkeit, der ihm auch im Stande tiefsten Verderbens noch geblieben ist. Der anscheinend vollendet gottlose Krieger des indischen Märchens weint doch vor dem schuldlosen Kinde, vor diesem der Menschheit belassenen letzten Paradiesesrest. Im Grunde seines Wesens bricht ein Erinnern, eine Anamnesis auf, die mehr sein muß als nur Erinnern eigner Kindheit. Das unschuldige Kind ist als Offenbarung reiner, ursprünglicher Schöpfung Gottesoffenbarung. Unschuld aber ist nur ein anderer Name der Einfalt, der Kindeseinfalt. Sie ist die durch die Sündflut der Menschheitsgeschichte hindurchgerettete, die gebliebene Einfalt. „Daher beruht aller Menschensegen auf diesem Sinne der Einfalt und Unschuld" (3, 317).

So sucht und ehrt der Mensch höherer Bildung die Einfalt im einfachen *Volke*. Wir brauchen dabei nicht zu vergessen, daß der Mensch der Natur nicht das unschuldige Kind ist, für das man ihn hielt. Und wir wollen hier nicht lange fragen, ob nicht doch verdorbene Kultur dem Menschen zu noch tieferem Unheil gereiche als verdorbene Natur allein. Selbst wenn es nicht so wäre, selbst wenn es nur wirklichkeitsfernes Träumen wäre, das den Bildungsmenschen immer wieder in die arkadischen und die kanadischen Gefilde treibt: liegt nicht schon in solchem Träumen etwas von jenem Erinnern der gefallenen Menschheit? Ist es nicht wieder ein Rest von Frömmigkeit, der ihn in jene Gefilde führt? Was ihn zu seinen Hirten und Landleuten treibt, ist ein tiefes, ob auch unbewußtes Sehnen nach jener „Einfalt und Unschuld" erster Schöpfung, erster Gottesoffenbarung. Es ist, sagt Pestalozzi vom Pfarrer, „die Einfalt des armen Volkes, die das Glück seines Standes ausmacht" (6, 184).

Neben dem Kinde aber und neben dem einfachen Volke steht der große *Geistesmensch* der Einfalt, den man mit einem nicht immer zureichenden

Namen das *Genie* zu nennen pflegt. Wohl besteht zwischen seiner Einfalt und der naiven Einfalt jener ein grundtiefer Unterschied. Ihre Einfalt beruht in einer steten *Wiederholung* der Wahrheit des Menschen, der Natur – sofern ihr Kern noch diese Wahrheit ist; die seine in einer *Erweiterung* dieser Natur, einer Weiterführung ursprünglicher Schöpfung im Dienste des Schöpfers, einer Eroberung menschheitlichen Neulandes. Die schlichte Einfalt jener läßt nur die *Erbmasse* des Geschlechts von seinem Anfang an immer wieder durch das eigne Wesen schwingen, während die Einfalt des großen Geistesmenschen daneben aus letzter Quelle, letzter Nähe zum Urgrund des Seins das *Neue*, nie Dagewesene ans Licht des Tages dringen läßt. Aber die Geisteseinfalt ist der naiven Einfalt des Kindes und des Volkes geeint in jener Einheit, die das Leben ergreift mit der ganzen Skala, ganzen Tiefe des eignen Wesens, und in jener Unmittelbarkeit, in der es die Wahrheit nicht errechnet, sondern „fühlt in unverschrobener, kindlicher Seele" (Gruner von Pestalozzi). Die tiefinnerliche Zusammengehörigkeit der Einfalt des Großen mit der des Kleinen zeigt sich darin, wie beide sich suchen, eine die andere. Wir denken an *Pestalozzi*, aber auch an einen *Goethe*. Wir denken an *Sokrates*, den es nicht in die Philosophenschulen zog, sondern auf den Markt. Wir denken an *Jesus*, der die Kinder herzt und der seinem Vater im Himmel dankt: „Daß Du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbart."

2. *Kindeseinfalt und Zeitbildung*

Der Geistesmensch der Einfalt und der schlicht einfältige Mensch des Volkes bilden die Höhe und die Niederung der Menschheit. Zwischen beide hat sich in unserer Kultur eine dritte Menschenschicht eingeschoben, die geistige Trägerin dieser Kultur, die Schicht der „*Gebildeten*". Wir fragen hier nicht nach der geistesgeschichtlichen Herkunft dieser Schicht. Sie soll uns nur soweit beschäftigen, als sie in ihrer Art den Sinn der Einfalt uns deutlicher zu machen vermag, sei es auch nur dadurch, daß sie unter einer bestimmten Beleuchtung deren Gegenbild uns erkennen läßt.

So beginnen wir, im unmittelbaren Anschluß an unsern bisherigen Gedankengang, mit der Frage: *Was bedeutet der Kultur unserer Zeit Einfalt als die Kraft der Einheit des Menschenwesens in sich selbst?*

Die besondere Größe der modernen Kultur, die niemand leugnen wird, liegt in der ihr eignen *Intensivierung* der Kraft. Intensivierung aber ruht auf Zerlegung, auf *Sonderung* der Einzelkräfte durch den denkenden Geist. Auf Sonderung beruht so auch die eigentümliche Größe der modernen Kultur. Wir können nicht anders, als die unsere Willkür sichtlich überragende Wirklichkeit dieser Sonderung bejahen, können's so auch nur bejahen, wenn in der Zeit, in der wir stehen, die menschliche „Gemeinkraft" in ihrer Auswirkung noch immer weiter zersondert wird. Aber mit aller notwendigen Bescheidung solchen Ja-sagens stoßen wir zuletzt doch an eine Grenze, gegen deren Überschreitung etwas in uns sich sträubt. Wir können uns nicht hineinfinden in eine Zerlegung, die nicht nur die Lebensgebiete, nicht nur die Auswirkung menschlicher Kraft, sondern darüber hinaus das *Menschenwesen selbst* ergreift. Diese Grenze aber hat unsere Kultur überschritten. Sie hat sich längst an den Gedanken gewöhnt, daß der Mensch bestimmt sei, Rad in der Maschine zu sein; nicht lebendiges Glied, sondern totes Rad, kleine und kleinste Teilfunktion nicht nur im Werk, sondern auch im Wesen.

Wir berühren hier kurz das Offenkundige, nur um es dem Zusammenhang unserer Betrachtung einzufügen. In dem Menschen, der so in seinem Wesen zur Funktion und zur Teilkraft verengt wird, wird die Einfalt als Einheit der Kräfte aufgehoben. Tausend Menschen werden zu tausend Einzelkräften, tausend schrillen Einzelstimmen dort, wo der Schöpfer tausend Harmonien stiftete, jede einzelne von eigner Art. Wo die Akkorde des Glockenläutens über die Erde schwangen, knarren tausend Räder, schrillen tausend Pfeifen: jede einzelne ein Signal verlorener Ganzheit in Fülle, verlorener Einfalt in Einheit.

Es war in dem Jahrhundert, das wir mit einem leicht irreführenden Namen das Jahrhundert der *Aufklärung* nennen, als die Besten der Nation bereits tief zu leiden begannen unter dem anhebenden „Einseitigkeitsverderben" menschlicher Bildung und neu verlangend ausschauten wieder nach der Fülle ihrer Kraft. Man suchte, was Spätere „*universale Bildung*" nannten. Sie wurde die Religion der Geistigen. Und sie war Religion in ihrem Ursprung, Erbe tiefer Mystik. Wie diese den Menschen zu einen trachtete in der gesammelten Fülle seines Wesens, um ihn Gott schauen zu lehren, so war die Frage nach universaler Bildung in ihrem Ursprung die Frage nach dem Erlebnis Gottes in der

Ganzheit des Menschenwesens, in seiner „Totalität". Es ging um die Universalität – nicht des Wissens, sondern des *Wesens*. Aber die universale Bildung wandelte von Grund aus ihren Sinn, als man bald sich anschickte, von den Großen des Geistes sie als Forderung auf das Ganze des Volkes oder doch seiner Führerschicht zu übertragen. Sie mußte ihr Bestes, ihre mystische Tiefe, die erhabene „Einfalt" ihrer Wesensganzheit bei diesem Unterfangen notwendig einbüßen. Bald bedeutete Totalität nicht mehr Ganzheit, das heißt Einheit des menschlichen Wesens, sondern Ganzheit, das heißt Lückenlosigkeit des menschlichen *Wissens*. So mündete universale Bildung in ihrer mechanischen Ausbreitung über die Nation genau dort ein, wo die Krankheit lag, der sie hatte begegnen sollen: bei jenem Schwinden der Einfalt unter dem Druck des Einseitigkeitsverderbens. Als Bildung im wesentlichen der Kraft nur des Wissens brachte sie zu den alten Einseitigkeiten nur noch eine neue hinzu, jene Einseitigkeit bloßer oder weit überwiegender „Kopfbildung", aus der Pestalozzi das Elend des Zeitalters sich erheben sah. Aus der *Universalität des Wesens war die Allgemeinheit des Wissens* geworden, aus dem Ringen um Ganzheit nur eine neue Sonderung, neue Verengung der Kraft hervorgegangen, die um so verderblicher werden mußte, als sie mit dem Scheine der Ganzheit trügerisch sich verband. So lastet nun auf der Einseitigkeitsnot unserer Gesamtkultur noch einmal die besondere Not einer Menschenbildung im wesentlichen aus der Teilkraft des Wissens allein. Menschenbildung ist zu einer Provinz der Wissenschaft geworden, während Wissenschaft eine Provinz der Menschenbildung sein sollte. „Die Einmischung der Welt . . . bildet die Unschuld des Menschen nicht übereinstimmend mit dem hohen heiligen Wesen seiner Natur; sie bildet ihn nicht in seiner Einheit dastehend als ein Ganzes, . . . sie bildet ihn nicht elementarisch" (10, 228). Sie dient nicht – der *Einfalt*.

Auf dem Wege zu solcher Art Menschenbildung mußte die „*Aufklärung*", die am Anfang des Weges stand, die ihr ursprünglich eigne Totalität und Tiefe verlieren. Aufklärung bedeutet uns heute ein Anschlagen nur noch der höheren, helleren Töne im Akkord der Menschennatur, oft so sehr nur der höchsten und hellsten, daß die Fülle des Tones zur Schrille wird. So hat der Name der Aufklärung das eigentümlich Flächige angenommen, das wir heute mit ihm zu verbinden gewohnt sind. Ihm fehlen die Töne der Tiefe, weil die Ganzheit und Einheit des Geläutes, weil die

Einfalt ihm verloren ging. Es ist diese Art Aufklärung, der unsere Zeit wieder einmal absagen möchte, wenn sie nach den tieferen Tönen der Kunst, der Religion, des Volkstums ruft. Wonach sie verlangt, ist im Grunde nichts anderes als die Einfalt, die In-eins-Gefaltetheit aller Kräfte des Menschenwesens, wie in schlichter Weise das Kind und das Volk, in erhöhter der Geistesmensch sie offenbart.

Wir wurden bereits darauf aufmerksam, wie unter den tieferen Tönen des Akkords menschlicher Einheit und Ganzheit dem der *Du-Verbundenheit* besondere Beachtung gebührt. Wir dürfen von ihr noch mehr sagen, dürfen – auch hier mit Pestalozzi – die Führung der Stimmen ihr übertragen. „Das innere Entfaltungsmittel dieser Gemeinkraft unserer Natur ist die Liebe" (12, 375). Einheit des Wesens erfordert nämlich Einhelligkeit, Ordnung der Kräfte. Ordnung aber ist nicht ohne Rangordnung, diese nicht ohne einen obersten Rang. Im Einklang der Kräftevielheit menschlichen Wesens aber gebührt der Königsrang der Liebe. Welche andere Kraft sollte auch in Freiheit zu einen vermögen, wenn Liebe es nicht täte? Liebe ist nicht eine Kraft neben andern, sie ist der starke Reif um alle Kräfte, das „Band der Vollkommenheit". Erst sie vollendet die Einfalt als Einheit in der Vielheit.

Unsere Kultur verleugnet auch darin die Einfalt, daß sie aus dem Gefüge der sie tragenden Kräfte die Liebe grundsätzlich glaubt ausschalten zu können. In Wirklichkeit hat sie es zwar nicht vermocht, im Leben waltet die Erb- und Schöpfungskraft der Du-Verbundenheit weiter und trägt den Bau der Kultur als starkes, wenn auch nicht unerschüttertes Fundament der Mitte. Aber die Kultur selbst sieht das nicht, sie meint zu ruhen und hinlänglich sicher zu ruhen auf dem Teilfundament des Gedankens allein. So verrät sie es Tag um Tag in ihrem Richten zwischen den widerstreitenden Werten des Menschenlebens. Allenthalben stellt sie die *Dingwerte* der Wirtschaft, der Technik, der Wissenschaft vor die *Personwerte* der Du-Verbundenheit. Eine vielleicht noch tiefere Not unserer Kultur als jene Einseitigkeit der Zerteilung und Verengung der Kräfte bildet so die grundsätzliche Ausschaltung oder doch Geringschätzung der zur Führung bestimmten, der Königskraft der Liebe. Es müßte, wo er zur vollen Wirklichkeit werden, wo Zeitkultur über ewige Natur siegen könnte, die Zerstörung der Einfalt von Grund aus bedeuten. Das war das Kulturrevolutionäre in der Erscheinung eines *Pestalozzi*,

daß er restlos Personwert vor Dingwert, den Menschen, auch den geringsten, vor das Ding, auch das kostbarste, stellte. Das war in seiner Erscheinung das Revolutionäre, daß er trauernd stand vor aller Kultursteigerung, die nicht auf irgendeine Weise in den Dienst der Ärmsten, der an ihrem Menschentum Notleidenden gestellt werden konnte. Und es ist dieses schlechthin Kulturrevolutionäre in seiner Erscheinung, das seine gewaltige Offenbarungskraft bis heute beinahe nur in Außenbezirken des Lebens hat zur Geltung kommen lassen. Dieser große Mensch der Einfalt in Liebe steht bis heute wie ein Fremdkörper inmitten einer Zeitkultur, die auch darum die Einfalt entbehren muß, weil sie im Zusammenspiel der Kräfte die zentrale Bedeutung der Königskraft verkennt: jener Du-Verbundenheit, die wir auf der Höhe ihrer Bahn Liebe nennen.

Was bedeutet, so fragen wir zum andern, *der Kultur unserer Zeit Einfalt als die Kraft der Unmittelbarkeit menschlicher Lebensäußerung?*

Unsere Zeit steht unter dem Zeichen der „*Problematik*". Es liegt uns fern, sie darum zu schelten. Das Fragen ist ihr Schicksal. Auch vergessen wir nicht: das Problem darf nicht fehlen, wo der Mensch einem hohen Ziele entgegengeführt werden soll. Aber es ist ein Unterschied zwischen den Problemen. Es gibt ein Problem, das aus dem Ernst, und es gibt ein solches, das aus der Schwäche geboren ist: aus der Schwäche der Instinktlosigkeit, der *verlorenen Unmittelbarkeit*. Wo rechnendes oder schweifendes Denken in der Einseitigkeit seiner Herrschaft die andern Kräfte des Menschenwesens hat verkümmern lassen, wo in der Seele nicht mehr der Einklang des Ursprungs ist und nicht mehr die Fähigkeit, aus der Fülle und Tiefe heraus den Anruf des Lebens unmittelbar zu beantworten; wo es das Tiefenwunder der Mütter nicht mehr gibt und nicht mehr den leuchtenden Blitz des Mutterwitzes, und wo in solcher Einseitigkeit und Verkümmerung die Gedanken träge sich schleppen und die Zweifel lahm im Kreise gehen: da ist das Problem, das nicht aus dem Ernst, sondern aus der Schwäche geboren ist. Aus der Schwäche des Unglaubens an jene letzten, starken, einfachen Grundnormen des Lebens, die keine Problematik errechnet, die wir entweder mit der unmittelbaren Kraft des Glaubens ergreifen oder mit der Unkraft des Unglaubens aus der Hand lassen. Wenn wir anfangen, uns ernsthaft zu fragen, ob wirk-

lich Wahrheit vor Trug, Treue vor Lust, Opfer vor Eigennutz und Demut vor Hochmut gehe, dann ist die Problematik nicht des Höhertreibens, sondern der Auflösung über uns gekommen. Es ist das Vornehme der Einfalt, ihr alter Adel, daß sie Erbgut kennt, ewiges, allem Fragen entrücktes Erbgut der Seele; daß sie sprechen kann: „Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden; das alte Wahre, faß es an!" Der diese Worte schrieb, den lehrte Einfalt vor letzten Normen des Lebens in Ehrfurcht verstummen, mit der Selbstverständlichkeit und Sicherheit des Kindes sich beugen. Einfalt findet auf die Frage nach diesen Normen die Antwort „beim ersten einfachen, bloß herzlichen Anblick des Gegenstandes" (5, 477). Einfalt braucht nicht zu verkennen, daß es im Leben das Verschlungene gibt, aber sie wehrt ihm den Zutritt in die Bezirke der Seele, durch die doch niemals der bloße Verstand, durch die nur das Herz zu führen vermag. Sie läßt sich nicht ihr „Herz verkünsteln" (5, 188). „Eure Mütter lehrten euch tun, und euer Herz sagt euch, was recht ist, aber wagt euch nicht an Menschen, die reden . . . Euer einfaches Rechttun ist doch ewige Gottesweisheit" (6, 69). Unserer Zeitbildung ist die Einfalt in ihrer Unmittelbarkeit fremd, nicht deshalb, weil in ihr der Ernst der Wahrheit besonders stark wäre, sondern weil sie tief versunken ist in die Unkraft der Instinktlosigkeit, der Herzensschwäche. Ihre beste Hoffnung liegt in der Kraft der Sehnsucht, mit der eine frische und ernste Jugend über solche Unkraft hinausdrängt, neuer Unmittelbarkeit, neuer Einfalt entgegen.

In der Einfalt als Unmittelbarkeit der Lebensäußerung sahen wir noch einen besonderen Sinn sich bergen. Wir erkannten sie zugleich als jene *Lauterkeit* und *Sachlichkeit*, die dem Ich wehrt, sich selbst trübend mit einzudrängen in die Reinheit des Motivs.

Es ist noch nicht lange her, da stand unsere Bildung, vielleicht nicht stärker als heute, aber ausgesprochener, unter dem Zeichen der „*Persönlichkeitskultur*". Wir rütteln nicht an der fundamentalen Wahrheit auf dem letzten Grunde dieser Zeitlosung: Personwert geht vor Dingwert. Wir durften ja eben erst diese Wahrheit in den Kreis der Grundworte einreihen, die wie schützender Ringwall die Einfalt umgeben. Aber Pflege der Persönlichkeit ist immer versucht, einen Schritt weiter zu gehen und die Person nicht nur über das Ding, sondern auch über die Sache zu stellen, nicht nur das Du über das Ding zu erheben, sondern auch das Ich über

die Sache, der es zu dienen berufen ist. In *Jakob Burckhardts* „Kultur der Renaissance in Italien" steht ein berühmter Abschnitt vom Erwachen der Persönlichkeit. Das Ich steht groß an den Anfängen des neuen Europas. Wir reden im übrigen hier nicht von der umfassenden Bedeutung dieser Tatsache. Nur auf das Eine achten wir, wie mit dem Erwachen der Persönlichkeit doch auch ein Stück wahrhaft erhabener Sachlichkeit zu versinken beginnt: die *Namenlosigkeit* des kulturschaffenden Menschengeistes. Gehen wir heute nicht mit um so tieferer Ehrfurcht durch die Straßen der mittelalterlichen Stadt, je weniger wir wissen von den Namen derer, die ihre Denkmale schufen? Hat es nicht für den Modernen etwas Bewegendes, zu sehen, wie oft in alter Zeit die Urheber weltgeschichtlicher Schriftwerke ihren Namen verbargen hinter dem Namen eines noch Älteren? Liegt nicht Größe in der Namenlosigkeit so mancher alten Foliantenreihe, die noch heute den Stolz unserer Bibliotheken bildet? Es ist die Ich-freie, die lautere Sachlichkeit, die in solcher Namenlosigkeit sich offenbart. Einfalt will ihr Werk tun, nicht ihren Namen hören. Ihr Werk ist Gottesdienst in Lauterkeit. Daß am Eingang zur Kultur des neuen Europas das Ich steht, unterscheidet sie ganz stark von der Zeit, die vorausging und die bis heute nicht ganz versinken konnte, aber vor dem Neuen zur Seite treten mußte. Wer eine Kulturgeschichte der neuen Zeit von Grund aus schreiben wollte, müßte mit einer Abwandlung des Fürwortes Ich beginnen und sie durchführen bis dorthin, wo das Ich – Sich im Spiegel der Mitwelt und Nachwelt beschaut. Was einst Geltung vor Gott war, ist heute Geltung vor Menschen: stärkste Triebfeder des Kulturschaffens. Man darf hier, soweit moderne Kultur ihren tiefsten Drang entfalten konnte, von einer völligen Umkehrung des Standortes sprechen. Und jeder Schritt auf dem Wege dieses Wandels bedeutet neue Entfernung von der Einfalt, die in Lauterkeit und reiner Sachlichkeit steht.

Einst machte, so erzählt es Wilhelm Schäfer, der Waisenvater von Stanz mit seinen Kindern eine Tageswanderung nach Luzern. Dort sind eben die Kinder vor dem Rathaus gastlich beschenkt worden. „Sie singen ein Schweizerlied zum Dank, und Heinrich Pestalozzi, dem nichts so fern liegt wie Musik, kräht mit vor Rührung, – gar nicht merkend, wie falsch er die Töne nimmt, bis alles hinter ihm lacht." Wie kam es, daß Pestalozzi so oft lächerlich wirken, so oft die äußere Haltung verlieren konnte?

Zu einem großen Teil dadurch, daß er sich selbst nicht sah. Er sah die Sache, der sein Leben galt, und er war dieser Sache so unmittelbar nahe, daß der Abstand fehlte, den die Spiegelung erfordert. Er wußte nicht um sich – aus *Nähe*, aus der Unmittelbarkeit seiner Verbindung mit der Sache, – aus *Einfalt*. Zwischen Pestalozzi und dem Zeitalter, an dessen Eingang die „Persönlichkeit" und der „Ruhm" steht, liegt eine Kluft.

3. *Manneseinfalt*

Als wir den Sinn der Einfalt grundlegend uns zu bestimmen suchten, fanden wir sie in ihrer zwiefachen Wesenheit, in Einheit und Unmittelbarkeit, tief hineingegründet in die Ursprünglichkeit des dem Walten göttlicher Schöpfung Nahegebliebenen. So wurde sie uns in ihrem zusammengefaßten Bestande zur *Kreatürlichkeit*, zur Bezogenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer, zur durchgängigen Abhängigkeit, ja in denkbar reinster Form Willenlosigkeit vor ihm. Von hier aus muß sich uns sonach nun auch die Erklärung ergeben für jene Entfremdung von der Einfalt, die wir in der Grundrichtung moderner Geistigkeit zu gewahren meinen und die wir hier im Paradigma uns anschaulich zu machen versuchten. Diese Geistigkeit ist in ihrem – bewußten oder unbewußten – Grundwillen nicht eine Gott-bezogene, sondern eine *Ich-bezogene*. Wir sahen ja, durch alle Betrachtungen des vorigen Kapitels hindurch, wie in ihr das Ich gebietet. Dieses Ich verriet sich uns als der zu einem bloßen Bruchteil seines schöpfungsgemäßen Wesens verengte, der „einseitige" Mensch, in dem der Verlust der Einheit den der Unmittelbarkeit nach sich zog. Aber dieser Verengung verbindet sich alsbald jene bereits genannte *Intensivierung*, jene in der Idee unbegrenzte Entwicklung und Steigerung menschlicher Kraft als solcher; selbsteigener, nicht Gott-verbundener, nicht in Schöpfungsnähe gebetteter Menschenkraft. So wurde der „*faustische*" Mensch, er, der die Moderne schuf in ihrer Unvergleichbarkeit. Am Anfang dieser Kultur steht nicht, wie dort, die Kreatürlichkeit in demütiger Fülle, sondern der Wille in stürmender Einseitigkeit, steht nicht Gott-Vater, sondern der Mensch-Gott: Prometheus. Vor ihm aber flieht die Einfalt. Sie flieht vor ihm in ihrer Einheit und Unmittelbarkeit, flieht vor ihm in ihrer Frommheit.

Aber wollte denn nicht gerade Prometheus den Menschen in jener Ganzheit und Fülle, jener *Allseitigkeit*, in der er Gott schaut? Wollte er ihn

so nicht in den Tagen der Renaissance und wieder in denen der universalen Bildung? Ja, er wollte ihn, aber wir sahen ja, daß dieser Schöpfungsversuch, aufs Ganze gesehen, *mißlang*. Der faustische Mensch im Sinne solcher Allseitigkeit ist im Ganzen auch der führenden Menschenschicht nur in einer Verzerrung zur Welt gekommen. Was dem Titanensohn gelang, nicht im Ganzen seiner Schöpfung, aber doch so weit, daß es für Jahrhunderte eine Kultur prägen konnte, war allein der faustische Mensch im Sinne der *Intensität*, der einseitigen Steigerung der Kraft. Das Fausttum dieser Steigerung aber erkannten wir ja gerade als tiefsten Grund jener Zerreißung und Zereinzelung menschlichen Wesens, die der Einfalt Todfeind ist. Es ist nicht der allumfassende, der universale, es ist der zwar nach unbegrenzten Fernen, aber in enger Bahn vorwärtsdrängende Faust, der unserm Zeitalter gebietet. Als universaler Geist stand er am Gott-bezogenen Pol des Lebens, als nur auf einer Linie ins Grenzenlose vorwärtsdrängender gehört er dem Gegenpol an, dem Menschbezogenen, Ich-bezogenen. Ihm ist Kindeseinfalt das Urfremde. Sie muß es schon deshalb sein, weil er, in seinem grenzenlosen Drange, niemals ruhen kann in seinem Ursprung, in Schöpfungsnähe, weil sein Wesen ja das Nicht-ruhen ist, das Sich-entfernen vom Ursprung, das Immer-weitermüssen über jede Gegenwart, jede Nähe hinaus. Gebannt vom Ziel, kennt er nur die Bewegung in der Geraden, vor ihm der Tag und hinter ihm die Nacht, – auch der Ursprung hinter ihm, auch der Ursprung Nacht. Es gibt keinen größeren Gegensatz als jene Kindeseinfalt und dieses Manneswollen.

Aber ist Manneswollen darum böse? Bleibt es nicht doch groß? Ja, es bleibt groß; wir fühlen es, daß es groß bleibt. Aber ist es dann nicht zum verzweifeln, in solche Wahl sich gestellt zu sehen? Bringen wir's über uns, auf das Eine zu verzichten, um nur nach dem Andern zu greifen? Nach welchem greifen wir, welches lassen wir blutenden Herzens? Oder sollte es am Ende doch eine Versöhnung geben, die mehr wäre als müder Ausgleich? Wir fragen nicht, ob sie denkbar ist, wir entwerfen sie nicht in unsern Gedanken; wir fragen, ob es sie gibt in der Wirklichkeit, in Menschen dieser Erde.

Es gibt sie. Nur eine gibt es. Sie ist dort, wo das Ziel, das den Menschen ruheloser Bewegung bannt, – die *Einfalt selbst* ist, die verlorene und neu

gesuchte, neu zu gewinnende Einfalt. Sie liegt dort, wo einem Menschen aus den tausend Widersprüchen des Lebens dies Eine klar und gewiß sich herausgehoben hat: die eine, die große Not meines Lebens ist das verlorene, das eine, das große Ziel meines Lebens das wiedergewonnene Paradies. Sie liegt dort, wo ein Mensch alle Lebensziele, alle Ideale, die aus andern Gründen seines Wesens je ihm aufgestiegen sind, nicht von sich wirft, aber entschlossen diesem letzten und größten Ziele unterordnet. Dem einzigen, das nicht irgend welcher Willkür, irgend welchem Traum des Menschenhirnes oder Menschenherzens entstieg, sondern der Wahrheit des Menschen selbst, wie sie am Anfang aller Dinge vom Schöpfer selbst in ihn gelegt wurde, der Wahrheit des Ursprunges. Was wäre auch alle Kraftentfaltung eines Manneswillens, die einem Phantom diente? Manneswillens würdig ist allein der Dienst am Größten. Das Größte aber im Lande der Menschen ist – das *Kind.*

Wie aber, so erhebt sich nun die entscheidende Frage, kann es sein, daß *Manneswille* so in den Dienst des *Kindes*, der Einfalt tritt? Wie, daß Wille ringt um das in seinem tiefsten Grunde *Willenlose*? Daß die Kraft des Poles ringt um den Gegenpol? – Gewiß nicht so, daß Manneswille etwas aufgäbe von seiner Willenhaftigkeit, daß er aufhörte, der Kindeseinfalt Gegenpol zu sein. Wille muß Wille bleiben. Nicht die Willenhaftigkeit des Willens kann sich ändern; was sich ändern kann, ist nicht die Form des Willens, wohl aber sein *Inhalt*, sein *Ziel* Aber wieder müssen wir fragen: Wie könnte Manneswille einem Ziel, einem Zustand entgegendringen, der – seinem tiefsten Wesen nach – die Geborgenheit, die Willenlosigkeit ist? Wie könnte er's, ohne sich selbst zu töten? Kann auch der Mann sich selbst zum Kinde machen durch die Kraft seines Willens? Nein, das eben ist ja die tiefe Wehmut alles Mannesgedenkens an Kindheit und Kindeseinfalt. Keine Schwalbe bringt dir zurück, wonach du weinst, – und doch, eher noch brächte es die Schwalbe als der Wille!

Und dennoch kann Manneswille um Kindeseinfalt ringen! Nur daß er es kann allein auf seine eigne Weise: allein im *Gleichnis*. In einem Gleichnis allerdings, das mehr ist als nur Gleichnis.

Aber uns lag ja nicht am Denkbaren, wir fragten nach *Wirklichkeit*. Gibt es solch Ringen im Gleichnis in der Wirklichkeit? Und was heißt solch Ringen im Gleichnis? – Wir betrachten einen Mann wie *Amos*, den Hirten und Propheten. Ist er nicht ein „Einfältiger" in seiner Art? Er

ist es, und in seiner Einfalt ruht das Wunder seiner Stärke. Aber was wir bei ihm Einfalt nennen, ist deutlich etwas anderes, als was wir so nennen im Kinde. Seine Einfalt ist nicht Geborgenheit, nicht letzte Willenlosigkeit in Gott, sondern schlichter, *gerader und klarer Manneswille.* Der da vor Volk und König tritt, der weiß, was er will: „Suchet das Gute und nicht das Böse, auf daß ihr leben möget!" Hier steht ein Mann, nicht ein Kind. Er ist kein faustischer Mensch des grenzenlosen Vorwärts, er ist ein Einfältiger, und doch spricht Manneswille aus ihm nicht minder wie aus jenem. Sein Manneswille bricht nicht aus bloßem unendlichem Drang, er ruht fest gefügt und stark auf dem Grunde der Kraft, zu unterscheiden zwischen Gut und Böse, der sittlichen Klarheit und des sittlichen Ernstes. Hier ist auch Einfalt, aber es ist eine andere als die, deren wir bisher gedachten. Nicht eine ihr feindliche, aber eine ihr doch irgendwie entgegengesetzte, irgendwie umgekehrte: nicht Kindeseinfalt, sondern *Manneseinfalt.* Konnten wir dort mit Pestalozzi von „Einfalt und Unschuld" reden, so können wir's hier mit demselben von „Einfalt und Geradheit" (3, 317. 7, 405; hebräisch dort פתי, hier ישר). Zwischen Einfalt und Einfalt ist der Unterschied wie zwischen dem schlummernden Kinde und dem wachen Manne.

Die Manneseinfalt, wie sie uns an der Gestalt des Propheten aufgeht, ist *Eindeutigkeit und Sicherheit des sittlichen Willens.* Sie teilt mit dem faustischen Manneswillen das Willenhafte, Vorwärtsweisende, aber sie ruht dabei auf dem festen Grunde der klaren Eindeutigkeit und unmittelbaren Gewißheit des Zieles. Manneseinfalt ist Manneswille, aber ein solcher, der nicht nur will, sondern vor dem in Klarheit gebreitet liegt, was er will. Diese Klarheit, diese Selbstverständlichkeit, diese eindeutige Ordnung ist eben dieses Manneswillens Einfalt, ist die Geradheit und Einfachheit seines Weges. Es ist die Einfalt jener „Treu und Redlichkeit", vor der „Gottes Wege" klar und eindeutig daliegen; die Einfalt, die „nicht abwägt und nicht ausmißt, aber . . . sich schnell zu jeder Pflicht erleuchten und zu jeder Tugend emporheben läßt" (6, 167).

In eben dieser Eindeutigkeit und Sicherheit der Manneseinfalt aber liegt nun zugleich eine tiefe *Berührung mit der Kindeseinfalt,* eine Berührung so tief, daß in der Sprache beider Sinn zuweilen ineinanderfließen will. Beide finden sich zusammen in der Selbstverständlichkeit, in jener schnellen Gewißheit: Es ist ja so einfach. Beide zweifeln nicht

einen Augenblick, daß sie dem Kinde in den Fluß nachspringen müssen. Aber die Herkunft dieser schnellen Gewißheit ist seelisch eine verschiedene. Sie entspringt, wie wir vorher sahen, in der Kindeseinfalt der einfachen, unreflektierten Reaktion des ganzen Wesens, der *Unmittelbarkeit*; in der Manneseinfalt, wie wir jetzt neu beachten, der blitzesartigen Erleuchtung des sittlichen Bewußtseins, der *sittlichen Klarheit*. Dort die Einfalt der Unmittelbarkeit, hier die der Klarheit; die Tat hervorgehend dort aus dem Gefühl, hier aus der Bewußtheit, dort aus *irrationalem*, hier aus *rationalem* Grunde. So können Kindeseinfalt und Manneseinfalt zusammentreffen im Ergebnis, und mehr noch, in der Selbstverständlichkeit des Ergebnisses; sie können ineinanderfließen, und doch: in ihrem seelischen Ursprung sind sie geschieden. Kindeseinfalt handelt, weil sie nicht anders kann, weil sie muß; Manneseinfalt, weil sie will. Kindeseinfalt ist Religion, Manneseinfalt Ethos. Sie ist Ethos auch dort, wo sie bei ihrem Gang auf „Gottes Wege" sieht, sie hat dann eben Gottes Willen bewußt in ihren Willen aufgenommen. Kindeseinfalt erwies sich uns gerade in ihrer reinsten Form als eigne Willenlosigkeit.

Aber wir bedenken hier nun doch noch einmal die tiefe Berührung. Sie lag uns in der Majestät des *Selbstverständlichen*, mochte es der Menschenseele auch auf verschiedene Weise sich bemächtigen, hier auf rationalem, dort auf irrationalem Wege. Hinter diesem Unterschied der seelischen Weise liegt ja doch in letzter Tiefe eine Einheit. Wo läge auch sonst der Grund für das Zusammentreffen in der Äußerung und im Ergebnis? Wir sahen bereits früher, wie jene Unmittelbarkeit des Selbstverständlichen bei der Kindeseinfalt in einer Tiefe gründet, die wir nicht mehr bloße Seelentiefe, die wir Wesenstiefe nennen müssen. Es war dort, wo wir die Einhelligkeit der Seelenkräfte uns deuteten aus verborgener göttlicher *Schöpfungsordnung*. Gottesordnung ordnet das Kräftespiel der träumenden Kindesseele, der Menschenseele, in der das Kind fortwirkt, zu verborgener Einheit. Ordnung aber, alle Ordnung ist rational, auch die göttliche auf dem Grunde der Kindesseele. Wie, wenn es nichts anderes wäre als diese verborgene, diese gottesrationale Ordnung auf dem Grunde der Kindeseinfalt, die in der Klarheit des geordneten Manneswillens, der Manneseinfalt, im Menschengeiste sich spiegelte? Die Ordnung im hellen sittlichen Bewußtsein der Manneseinfalt der Abglanz einer dem Menschenauge verborgenen Gottesordnung, wie sie Mann und Weib und Kind,

wie sie das Weltall trägt? Dann könnte uns Manneseinfalt Gleichnis der Kindeseinfalt sein, und doch mehr als nur Gleichnis, doch ihr wesenhaft verbunden, nicht ihr Bild nur, sondern ihre verborgene Wirkung! Und so würde es uns nun auch – nicht deutlich, aber ahnbar, wie Manneswille um Einfalt ringen kann. Nicht um die Kindeseinfalt selbst kann er ringen, sie ist in der abgrundtiefen Verborgenheit ihres Wesensgesetzes Gottes Werk und Gabe allein. Aber er kann ringen um ihr *Bild* in der Manneseinfalt, in der Klarheit und Eindeutigkeit, in der „*inneren Ordnung*" der Mannesseele, in der Mannesstreben sich vollendet. Es ist wie das Ringen des Schwimmers mit den nächtlichen Wellen um das rettende Land. Er sieht nur das Licht des Feuerzeichens. Er will im Grunde nicht das Licht, er will das im Dunkel ruhende Land. Aber ringen muß er um das Licht, bis er auf dem Lande steht. So ringt Manneswille um Manneseinfalt, bis er, gäbe es ein Ende dieses Ringens, dort stünde, wo Manneseinfalt ihr Wesen offenbart als helles Licht des Bewußtseins über der dunkeln, der unbewußten Tiefe der Kindeseinfalt.

Wir fragen vorerst nicht weiter nach dem Zusammenhange beider in solcher Tiefe, um uns zunächst den Sinn der Manneseinfalt auf der Ebene des offenbaren Lebens noch deutlicher zu machen. Wie vollzieht sich jenes Ringen des Manneswillens um die Klarheit und Eindeutigkeit des geordneten sittlichen Bewußtseins? Es kann sich nur vollziehen als Ringen um die rechte Ordnung des *Inhaltes* dieses Bewußtseins. Kindeseinfalt beruht auf der Einheit des *Aktes*, Manneseinfalt auf der Einheit eines *Inhaltes*. Einheit des Aktes wird in der Verborgenheit göttlicher Lebenstiefe, Einheit des Inhaltes in jener Klarheit des Geistes, die wir in der Verbindung mit ihrem Gehorsamsanspruch *Gewissen* nennen. Gewissen bekundet sich ja schon durch die Sprache als eine Art des Wissens, des Bewußtseins in Klarheit. So erkennen wir also nun Manneseinfalt als die geordnete Einheit, die in Klarheit gegründete Eindeutigkeit des Gewissensanspruchs. Wir scheuen hier nicht die Betonung der Klarheit, der *Rationalität*, trotz unserer Absage an die Aufklärer. Wovon wir uns scheiden mußten, war die Aufklärung der Oberfläche, das Erklingenlassen nur der obersten Klänge des Akkordes. Wir konnten die tieferen Töne, konnten dieFülle des Einklanges nicht missen. Aber die Fülle des Ganzen braucht ja der Klarheit der oberen Töne nicht Abtrag zu tun. Sie darf es nicht. Die Klarheit der Lehre, der Weisung, des Gewissens verdunkeln,

hieße nicht Tiefe, sondern Trübheit. „Laß mich deinen Weg *wissen*, damit ich dich kenne."

Pestalozzis Menschenbildung ist bis in die Einzelheiten hinein durchdrungen von dem Gedanken der *Ordnung* in Klarheit. „Der Mensch fand, daß beide Gesetze dieser Welten im Grunde ein und dasselbe Gesetz seien, weil sie beide nichts anderes als Ordnung und Harmonie gebieten" (9, 160). Das Leben des Menschen hängt daran, daß „die Fundamente der inneren Ordnung seiner selbst . . . sorgfältig berücksichtigt" werden (5, 178). „Innere Ordnung, Quelle der unverwirrten Anwendung unserer Kräfte" (3, 320).

Ordnung aber gründet sich in der strengen Einheit eines Ordnungsprinzips: in der durchgreifenden *Vereinfachung*, die ein solches Prinzip bedeutet. So kann man Manneseinfalt auch bezeichnen als die durchsichtige Einfachheit des sittlichen Bewußtseins. „Wenn dein Auge einfach ist, so wird dein ganzer Leib licht sein." Unter Einfachheit verstehen wir zumeist heute nicht eben dasselbe wie unter Einfalt, sondern Einfalt nur im Sinne jener Klarheit und Ordnung, wie sie an der Manneseinfalt uns deutlich wurde. So ist das Einfache das Einleuchtende, das auf den ersten Blick Durchsichtige. In seiner Durchsichtigkeit gewährt das Einfache einen weiten und einen umfassenden Blick. „Einfachheit und Umfassungskraft" des Geistes gehören aufs engste zusammen (9, 64, 217). Einfachheit läßt die großen Ordnungslinien sehen zwischen der verwirrenden Menge der Dinge und Verhältnisse. Sie verleiht dem Auge die sichere Ruhe des Weitblickes und des Überblickes. Das Leben liegt vor dem Menschen, um ihn in großen, klar geschauten Zügen. Groß und klar hebt sich auch die Linie des eigenen Weges aus nur scheinbarem Wirrsal heraus. Wohl weiß er um die immer neu aufsteigende Vielfältigkeit und Verschlungenheit des Lebens, aber sein Blick verirrt sich nicht in ihr, er beantwortet ihr immer neues Aufsteigen nur mit immer neuer Erhöhung des Standortes, von dem er sie überschaut. Mit dem, was an seinem eignen Weg und Wesen verworren ist, liebäugelt er nicht; er tut sich nichts zu gut darauf, daß auch er „ein Mensch ist mit seinem Widerspruch". Ihn reizt nicht, ihn beschämt der Widerspruch. Es zieht ihn zur Einhelligkeit, zur Einfachheit. Er weiß und fühlt es, daß in des Lebens letzter Tiefe große und einfache Normen gebieten, und ihn verlangt nach diesen Normen, nach ihrer Einfachheit. Er weiß und fühlt es, wie „das

höchste Erhabene so einfach ist, daß Kinder und Buben meinen, sie können gar viel mehr als nur das" (4, 331).

Es ist die strenge Einheit des Ordnungsprinzips, die uns die Erhabenheit des Einfachen empfinden läßt. Auf den Inhalt solchen Ordnungsprinzips können wir hier nicht näher eingehen, als wir es dort taten, wo wir des einenden Bandes um die Vielheit der Kräfte menschlichen Wesens gedachten. Es war die *Du-Verbundenheit*, auf der Höhe ihrer Bahn Liebe, der wir die Führung zuerkennen mußten bei der inneren Ordnung der Kräfte menschlichen Wesens; es kann nur der Wille zur Du-Verbundenheit sein, dem wir sie zuerkennen bei der Ordnung des Inhaltes sittlichen Bewußtseins. Wir gehen vorüber an der Menge der Einzelfragen, die sich hier alsbald erheben wollen, und lassen's uns an diesem Punkte wiederum genug sein mit dem Zeugnis jenes Berufenen: „Und nun ist unwidersprechlich im ganzen Umfang der menschlichen Gefühle des Gefühl der Liebe . . . dasjenige Gefühl, das das Wesen des höheren Sinnes der Menschennatur allein rein ausspricht und der Mittelpunkt ist, von dem alles übrige Fühlen geordnet . . . werden muß" (9, 243).

Das ist die Manneseinfalt, der Kindeseinfalt Gegenpol in ihrer Willenhaftigkeit, ihrer Klarheit und Eindeutigkeit, Ordnung und Einfachheit, doch zugleich in ihrer tiefen Verbundenheit mit ihr. Das ist sie, wie sie walten kann nicht nur im Manne, sondern auf eigne Weise auch im Weibe, als Same und Keim auch im Kinde. So wie Kindeseinfalt auch im Mündigen. Nur daß wir nicht vergessen: auch dabei, auch dort, wo beide in einer Brust sich finden, bleibt Manneseinfalt der Kindeseinfalt Gegenpol – wie der wache Mann es bleibt dem schlummernden Kinde.

4. *Manneseinfalt und Zeitbildung*

Wir sahen, wie Kindeseinfalt dem Geiste der Zeitkultur fremd ist. Der faustische Mensch als der unbegrenzt vorwärtsdrängende, als der Mensch der Intensität, kennt sie nicht. Wir können jetzt vielleicht das andere verstehen, wie derselben Zeitkultur die Manneseinfalt, die Einfachheit der großen, klaren Linie widerstreben muß. Nur ist es hier nicht der faustische Mensch der Intensität, es ist der – faustisch nur geplante *Mensch der universalen Bildung*, der vor der Größe der Einfalt versagt. Wir sahen ja bereits, wie die echte universale Menschenbildung der Großen unserer Geistesgeschichte in ihrer Übertragung auf die Breite

einer ganzen Bildungsschicht zur Verzerrung werden mußte. Aus dem Universalen wurde das möglichst Viele. Die Kraft des Universalen war Einheit, Ordnung in Ganzheit, die Schwäche des möglichst Vielen ist Vielerleiheit, Unordnung in Zerfahrenheit. Wir wissen alle sattsam um die Zerfahrenheit des Menschen der „allgemeinen Bildung". Dieser Mensch weiß viel, nur eines weiß er nicht: wozu er das Viele weiß. Er weiß es allenfalls, um sagen zu können, daß er es wisse. Aber sein Wissen ist ihm nicht Weisung, nicht Lehre, und darum nicht Glück, nicht Ruhe. „Zeitalter, . . . dein Wissen beruhigt das Volk nicht" (6, 185). „Warum forschet der Mensch Wahrheit ohne Ordnung und Endzwecke?" (3, 313). „Man muß alles nur wissen um des Tuns willen" (4, 90).

Wohlmeinende Menschenfreunde mühen sich redlich, die Bildung der Zeit dem *Manne des Volkes* zu bringen. Vergeblich meist, der einfache Mensch will diese Bildung nicht. Seine Einfachheit, sein rationales Bedürfnis nach Sinn und Zweck läßt ihn allem Neuen gegenüber die schlichte Frage stellen: *Wozu*? Und die Bildung der Zeit hat ihm auf diese Frage kaum eine andere Antwort geben können als höchstens die, die keine Antwort war: damit auch du gebildet werdest. Die Frage Wozu, diese Frage der großen Vereinfachung, hat in anderen Zeiten Menschenbildung zu machtvoller Einheit und Sinnhaftigkeit zusammengefaßt. „Was der Mensch ist, was er bedarf, was ihn erhebt und was ihn erniedrigt, was ihn stärkt und was ihn entkräftet, das ist Bedürfnis der Hirten der Völker und Bedürfnis der Menschen in den niedersten Hütten" (3, 313). Die Frage Wozu, ernsthaft aufgerichtet von den Führenden der Zeit, würde wie Märzsturm durch unsere Bildung fahren: ein großes Zerbrechen, großes Lichten, bis der Durchblick sich auftäte und die großen Linien frei würden, bis Bildung wieder wäre, was ihr Sinn ist: Lehre in Einfalt, Lebenslehre. Die Frage Wozu ist die Frage der Manneseinfalt.

Es ist das Weibische unseres Bildungstreibens, daß es zu diesem männlichen, reinigenden Wozu die Kraft nicht findet. Das Weibische, nicht das Weibliche! Wahre Menschenbildung braucht das Weibliche wie das Männliche, braucht die Ursprungskraft der Frau, ähnlich wie die des Kindes und des Volkes und wie die des Genies. Unser Bildungstreiben aber ist weibisch, weil es den männlichen Drang nach Klarheit, nach der rationalen Kraft der Ordnung und Einheit nicht mehr fühlt. Im handarbeitenden Menschen ist heute – wie in den Tagen des Sokrates – dieser

Drang, ist die Kraft der Frage, die Manneseinfalt stärker als im Mittelmaß der Bildung. In dieser ist an die Stelle männlichen Suchens nach Klarheit eine spielerische Beschäftigung mit Bildungsgütern aller Art getreten: die „*allgemeine Bildung*", das zerfahrene Erbe des großen Geistesmenschen der universalen Schau. Dort, wo der Luxus „auf Kosten des Notwendigen gesucht wird, wo die Seele noch Mangel an den notdürftigsten Wahrheiten leidet und sich dennoch mit einem ohnmächtigen Schwunge zur Tafel der höchsten Weisheit erheben will", dort ist schweifende „Üppigkeit des Geistes an die Stelle der strengen Frage nach dem, was not tut, getreten" (Möser). „Sie lernen nicht das Notwendige, weil sie Überflüssiges gelernt haben" (Seneca). Unsere Zeitbildung hat, wieder einmal, mit der Kraft der Frage Wozu die Gabe des Augenmaßes verloren für die Unterscheidung des Nötigen und Unnötigen, des Wichtigen und Unwichtigen.

Einfachheit, Manneseinfalt fragt nach dem Notwendigen. Das Notwendige aber ist das *Nahe*. „So wie (Wahrheit) dir in deinen nähesten Angelegenheiten sicherer Leitstern, so wie sie Stütze ist, auf der dein Leben ruht, so ist sie dir Segen" (3, 314). Unsere Bildung scheut die Nähe, die Niederung des Alltags. Ihr Stolz ist, als Fata morgana eines vom Erdboden gelösten „Reiches der Bildung" hoch über dem Leben zu schweben. Sie leitet ihre Jünger an, nicht etwa dieses Reich täglich neu herabzuziehen in das Hier und Heute des Alltags, sondern diesem Hier und Heute zu entfliehen und in die reine Region der Geistigkeit sich zu erheben. „Seht ihr's, Menschen, fühlt ihr's nicht, Söhne der Erde, wie eure obern Stände in ihrer Bildung ihre innern Kräfte verlieren? Siehst du's nicht, Menschheit, wie ihre Abweichung von der weisen Ordnung der Natur leeren und öden Unsegen unter sie und von ihnen hinab ins Volk bringt? Fühlst du's nicht, Erde, wie die Menschengeschlechter von dem reinen Segen ihrer häuslichen Verhältnisse abweichen und allenthalben sich auf wilde, schimmernde Schaubühnen hindrängen, um ihr Wissen zu spiegeln und ihren Ehrgeiz zu kitzeln? In ferne Weiten wallet die irrende Menschheit" (3, 320). Einfachheit, Manneseinfalt fragt nach dem Sinn der Dinge im nahen Leben. Auch der Sinn der Bildung kann nur im nahen Leben liegen. Er erfüllt sich nur dort, wo Gedanke und Wirklichkeit nicht zwei Welten übereinander, sondern eine einzige, ungeschiedene Welt bilden, wo sie, Geist und Leib, einander durchdringen.

Menschenbildung, die nicht Fata morgana ist, wurzelt daher in der „*Wohnstube*". Das ist ihre Einfachheit. Was uns heute nottut, ist „ein erhabener Rückschritt zur . . . Einfachheit der Wohnstubenbildung" in ihrer Lebensnähe (10, 567).

Das ist Manneseinfalt in der Kraft ihrer Frage nach der großen, klaren, eindeutigen Linie im Menschenleben, nach dem Weg. Das ist sie, wie sie fremd stehen muß in der Zerfahrenheit des ungeordneten Bildungstreibens dieser Zeit.

5. *Kindeseinfalt und Manneseinfalt*

Manneseinfalt vollendet sich in Willenhaftigkeit und Willensklarheit. Sie ist in beidem die Gegenkraft zur Kindeseinfalt. Sie ist es am sichtbarsten darin, daß sie den Preis eines Ringens bildet, in dem der Mensch in der Kraft des dem Leben zugekehrten Gedankens von einer Klarheit zur andern, von Einfachheit zu Einfachheit vordringt. Kindeseinfalt schien uns davon das Gegenteil. Und doch erschien Manneseinfalt uns als Gleichnis der Kindeseinfalt. Manneswille verlangte nach diesem Gleichnis, weil ihn für das Ringen seiner Kraft nach einem würdigen, dem würdigsten Ziele verlangte. Wir wollten das Kind, wollten es ganz, aber wir wollten auch den Mann, wollten auch ihn ganz. So überantworteten wir ihm als Preis des Ringens die Manneseinfalt, daß Kindeseinfalt Geschenk und Gnade bleiben könne. Die Manneseinfalt aber konnte uns dabei Gleichnis der Kindeseinfalt sein, weil wir in der Tiefe beide dennoch verbunden sahen, geeint in der Kraft der Ordnung, hier göttlich-verborgener, dort menschlich-offenbarer. So schlingt sich ein geheimnisvolles Band zwischen Tiefe und Klarheit, Mystik und Ethik. So behalten beide ihr Recht und ihre Größe nicht gegeneinander, sondern miteinander und füreinander. Wir wollen darum ihr Verhältnis zueinander noch ins Auge fassen, indem wir den Weg beider im Menschenleben uns nun noch zu ahnendem Verstehen zu bringen suchen.

Allein tritt *Kindeseinfalt* ihren Weg an in Einheit und Unmittelbarkeit, Ganzheit und Naivität. Wir sehen sie nirgends in ihrer Reinheit, aber was wir von ihr sehen, am reinsten im Kinde, ist Paradiesesrest. Das ist die vom Denken des Alters noch allzuwenig erkannte Mission des Kindes: in die Dürre der Verständigkeit und der Weltklugheit täglich neu Paradiesesquellen rieseln zu lassen, daß der Menschheit Wurzeln

nicht ganz eintrocknen, daß die Kräfte des Ursprungs niemals ihr völlig versiegen möchten. Aber wir dachten auch daran schon, daß es eigentlich nur ein Punkt in der Zeit ist, in dem diese Quelle voll strömt. Schon im Kindeszustand, des Menschen wie der Menschheit, erhebt sich die *Sünde*, die Sonderung dessen, was Gott zusammenfügte. Sie haucht ihren tödlichen Atem hinein in die Einheit, den Einklang des Menschenwesens. Sie zersondert die Tiefenskala seiner Kräfte, faßt die der Oberfläche nächsten in einem Griff zusammen und nennt sie, den Teil, das Ich. So schafft sie das enge, das Du-fremde, Gott-fremde, selbstische Ich. Wo die Glocken zusammenklangen im reichen Akkord der geeinten Gemeinkraft, da schreckt nun der schrille Ton der Ichsucht. So tut die Sünde ihr Werk der Zerstörung zuerst an der Grundkraft im Doppelwesen der Kindeseinfalt: der Einheit. Länger trotzt ihr die zweite Kraft, die Unmittelbarkeit, bewahrt noch eine Weile durch den Panzer der Weltunwissenheit, unter dessen Schutz wir sie Naivität nennen. Endlich aber erliegt die Naivität dem Wissen um die Welt. Und nun kann die Sünde sich voll auswirken, kann sie die Kindeseinfalt zerstören auch in ihrem zweiten Element: der Unmittelbarkeit. Im Stande der Natur begann sie ihr Werk, im Stande der Kultur und mit deren Hilfe denkt sie es zu vollenden. Am Ende dieser Wegestrecke des Menschenlebens aber steht, wo sie ganz durchmessen wurde, der weltkluge Mensch. Seine Klugheit erhebt sich am Grabe der Einfalt.

Doch blieb auch dort, wo er die Strecke zu Ende ging, dem Menschengeiste eines, das mehr war als Klugheit: die Kraft des *Erinnerns*. Eines Tages nämlich schlägt vielleicht doch die Stunde, da die Welt samt ihrer Klugheit ihm schal wird. Es ist die Geburtsstunde eines *Heimwehes*, das den Anfang bilden kann eines neuen Wegeabschnitts. Heimweh ist Erinnern und Sehnsucht. Die Seele streckt sich hinüber, sich zurück nach dem Tage der Kindheit und der Kindeseinfalt. Die Menschheit träumt vom Paradies, der Mensch vom Vaterhaus. Aber es soll nicht ein Träumen bleiben, und es bleibt nicht immer ein Träumen. Der Wille bemächtigt sich des Traumbildes und schafft es um zum *Ideal*. Wille ist wesenhaft Manneswille, auch wo er im Weibe wohnt. Manneswille ringt um das verlorene Paradies, um die geschwundene Einfalt. Aber nur im Gleichnis kann er um sie ringen. Was verloren ging, war die ursprunghafte, gottgeschaffene Einheit und Unmittelbarkeit des Lebensaktes; um was

er ringen kann, ist das Gleichnis solcher Einheit und Unmittelbarkeit des Aktes in der Ordnung und Eindeutigkeit des Lebensinhaltes.

Zwei Stadien können wir in solchem Ringen unterscheiden, wiewohl sie im Leben mannigfach ineinandergehen mögen: das Stadium des werdenden und das des reifenden Manneswillens. *Werdender Manneswille* pflegt in seinem Ringen die Einheit des Inhaltes allein zu sehen. Seine tiefe Verbundenheit mit der verschütteten Einheit des Aktes bleibt ihm noch verborgen. Erinnern ist ihm Besinnung, Anstoß, nicht mehr. Das aus der Besinnung sich erhebende Ideal scheint ihm aufzusteigen aus ferner, eigner Welttiefe, es bannt seinen Blick in die Zukunft allein, aus der es ihn grüßt, ihm gebietet. So vergißt er, was dahinten ist, und streckt sich allein nach dem, das vorne ist. Kreatürlichkeit ist ihm Erdenrest, über den der Geist hinausdrängt: Ich bin, der ich sein *werde*! Es ist der Manneswille in seinem konstruktiven, seinem nur ethischen Stadium. Seine Einfalt ist die große Vereinfachung, die aus dem Willen zur Ordnung, aus Rationalität entspringt. Ihr wäre Zurückgleiten ins Irrationale der Kindeseinfalt, wenn es möglich wäre, Sünde. Zur Naivität gibt es keine Rückkehr und darf es keine geben. Dem Mündigen ist sein Weg, wo er einst auch enden möge, gewiesen allein über die große Vereinfachung im Rationalen, über die Manneseinfalt. Gibt es für ihn neue Kindeseinfalt, dann liegt sie nicht vor, sondern jenseits der Manneseinfalt, im Lichte ihrer Strahlen. – Heimweh führte ihn auf diesen Weg, Erinnerung an versunkene Kindheit und verklungene Kindeseinfalt. Wohl ihm darum, wenn die Hüter seiner Kindheit diese Einfalt ihm lange bewahrten, frühem Reifen wehrten! Um so mächtiger nur wurde das Erinnern, um so tiefer die Sehnsucht! Lange Kindheit ist Lebensreichtum, weil sie ins Leben starkes Erinnern pflanzt und tiefe Sehnsucht.

Aus dem werdenden aber wird der *reifende Manneswille*. Sein Reifen ist, daß er das verborgene Band erfühlen lernt, das die Einfalt des Kindes mit der des Mannes verbindet. Nicht, daß er an diesem Bande nun die Kraft und Klarheit der Manneseinfalt hineinziehen wollte in Schwäche und Dämmerung! Wille bleibt Wille und Klarheit Klarheit. Aber wachsender Blicktiefe beginnt das Auge aufzugehen für den verborgenen Zusammenhang der Manneseinfalt, deren Klarheit bis hierhin den Blick allein bannte, mit der verschütteten Einfalt des Kindes, für den wesenhaften Zusammenhang der offenbaren Einheit des im Ideal geschauten

Lebensinhaltes mit der verborgenen Einheit des Lebensaktes. Die Glockenklänge dieser Einheit, die Klänge der Höhe und der Tiefe, möchten wieder neu ineinanderklingen, sie alle, auch die verschüttet und versunken waren. So entdeckt der reifende Mann in seiner Brust die vergessenen und doch nicht verlorenen Gründe der Kindeseinfalt, so ahnt er das Unvergängliche ihres Sinnes. Nicht, daß er darum den Blick jetzt abwendete von dem, das vorne ist, vom Ziele des Manneswillens in der Einheit und Klarheit des Ideals, – aber während das Auge in die Ferne gerichtet bleibt, beginnt zugleich das Ohr hineinzuhorchen in die Tiefe, dorthin, wo es neu ineinanderklingen möchte, und wäre es nur mit einem schwachen, zagen Rest von Einklang und Fülle. Und ein Ahnen beginnt ihm aufzugehen, wie in solchem Ineinanderklingen der tiefste Grund und die tiefste Kraft liegen könnte auf für jenen Einklang, der in der starken Einheit und klaren Eindeutigkeit der Manneseinfalt bisher allein ihm groß erschien. So zieht es ihn, mitten unter seinem Sich-Strecken nach dem vorgestecktem Ziele, mehr und mehr auch in die Stille des Aufhorchens, des In-sich-Horchens auf verklungene und neu erklingende Akkorde: es zieht ihn zur „Andacht". Das *Zusammenfassen der Kräfte* in eins, der *Mystik* bleibender Teil, wird ihm so groß wie jenes Vorwärtsdringen. Er fühlt und er erfährt es, wie die Wucht jenes Vorwärts am höchsten sich erhebt über jener Stille. Wir sahen, wie bloße Klarheit, wie das Schwingen der helleren, oberen Töne allein die Seele mit Flachheit bedroht. Es ist solch Zusammenfassen der Kräfte, das der Einfalt ihre Tiefe rettet, Manneseinfalt vor den Sandbänken der Aufklärung bewahrt.

Dem Frühling des Werdens und dem Sommer des Reifens aber folgt der Herbst der *vollendeten Reife*. Wenigen nur steht es zu, von ihm zu zeugen. Unser Reden von ihm mag drum ein Fragen bleiben. Dürfen wir unsere Linien des Weges doppelter Einfalt noch weiter verlängern in der Richtung, die wir sie bis hierher nehmen sahen? Wenn wir's dürfen – und ehrwürdige Stimmen scheinen uns zu ermutigen: dann ist Reife *Wiedergeburt der vollen Kindeseinfalt*, deren Spuren wir ahnend nachgingen. Dann ist sie die volle Wiedergeburt des Kindes in der Mannesseele, der Kindeseinfalt in Einheit der Kraft und Unmittelbarkeit der Bezeugung, doch ohne die Weltunwissenheit der Naivität. Das war ja der Sinn des Mündigwerdens, daß der Mensch seiner selbst und der Welt in Klarheit

bewußt werde, um hinfort nicht in der Unfreiheit des Naturkindes, sondern in der Freiheit des Gotteskindes seinen Schöpfungsauftrag auszurichten. Das Ziel kann darum nicht neue Naivität sein, wohl aber neue Kindeseinfalt in Einheit und Unmittelbarkeit, vereinigt nun mit der Klarheit und Eindeutigkeit in der Einfalt des Mannes. Nur daß in dieser Wiedergeburt der Kindeseinfalt, die nicht Preis des Ringens ist wie Manneseinfalt, sondern Gnade, wie die erste Geburt Gnade war, die religiöse Kraft der reinen Kreatürlichkeit so sehr nun alles bedeutet und alles umgreift, daß sie die ethische Kraft des Manneswillens in ihre umfassende Weite hineinzuziehen und sich einzuverleiben mächtig ist. Nicht wird der Mann im Menschen kleiner, aber das Kind wird größer, bis es den Mann leicht umfaßt.

Manneseinfalt hatte ihren Auftrag: das *Ethos*. Aber in ihrem Auftrag lag ihre Gefahr. Im Ethos drohte der Mensch klein zu werden dadurch, daß er sich selbst größer sah, als seiner Geschöpflichkeit zustand. Darum, daß er auch im Ethos größer bleibe als er selbst, hat der Schöpfer dreierlei ihm in die Seele gelegt: die Höhe des *Humors*, die Tiefe des *Schuldgefühls* und – in der Mitte zwischen beiden – die Einfalt des *Kreaturbewußtseins*, die Kindeseinfalt; diese, daß sie in ihrer Weite alles umfasse, auch das Ethos. So liegt also in Einfalt, nicht in Wollen letzte Reife; in Kindeseinfalt, nicht in Manneseinfalt, doch nur in einer Kindeseinfalt, die Manneseinfalt umschließt.

Kreaturbewußtsein ist die Demut des Kindes, das nichts sein will. Das „Werdet wie die Kinder", zu Männern gesprochen, bedeutet die Einordnung der menschlichen in die göttliche Einfalt, daß Gott sei „alles in allem". Und so könnte es denn sein, daß zuletzt alle Manneseinfalt, alles Ethos dem Reifen sich offenbarte als nur ein besonderer Ausdruck der Sehnsucht nach der Wiedergeburt der Kindeseinfalt, nur eine besondere Weise des Gebetes; daß Manneseinfalt in ihrer *Willenhaftigkeit als Gleichnis* sich offenbarte, wie sie als Gleichnis uns erschien in ihrem Willensziel: jener Ordnung des Lebensinhaltes in Klarheit und Eindeutigkeit. Zu dem Vergänglichen, das nur Gleichnis ist, zählte so in ihrem ganzen Wesen auch Manneseinfalt. Und was bliebe, wäre Kindeseinfalt allein. Manneseinfalt aber wäre nur Übergang, Brücke von einer Kindeseinfalt zur andern, mit hartem, kühnem Stein in weiter Spannung Aue mit Aue verbindend. Die Polarität der Kräfte löste sich

uns auf in den Dienst der einen Kraft an der andern, des Willens an der Gnade, des sterblichen Mannes am ewigen Kinde. Aber so stellt es sich uns dar nur bei Verlängerung der Linien über die Grenze möglicher Erfahrung hinaus. Was wir erfahren, ist die Polarität, die Vereinigung des Entgegengesetzten, das doch auf beiden Seiten den gleichen Namen trägt: Einfalt. Aber sollte nicht eben jener fragende Blick über die Grenze der Erfahrung hinaus uns die Deutung dieses Verwunderlichen sein, daß Kraft und Gegenkraft den gleichen Namen tragen können? Es könnte darum so sein, weil die Gegenkraft der Kraft zwar polar wäre im Sichtbaren, doch ihr Gleichnis im Unsichtbaren, im nur geahnten Gesetz der Schöpfung. Es ist ja das Wunder der Sprache, daß sie tiefer sieht als der sie spricht, daß sie in ihrem verborgenen Wesen in ein Wort zu bannen vermag, was ohne dieses Wort dem taghellen Geiste sich scheu entzöge, daß sie den Dingen in ihrem Ursprung näher ist. Ihr Wunder, daß sie ihre Heimat hat in eben jener Schöpfungsnähe, in der die Einfalt wohnt, von der sie kündet: die Einfalt, die in ihrem Grunde eine bleibt auch in ihrem Auseinandertreten in die polaren Lebenskräfte der Gnade und der Freiheit.

JOSEPH WITTIG

IM ANFANG

Wenn mein Vater einen Brief an seine in Breslau lebende Schwester Agnes schreiben wollte, kamen ihm immer zuerst die Worte ein: „Es ist endlich an der Zeit, daß ich die Feder ergreife, um einige Zeilen an Dich zu schreiben." Es war dies ein großes Werk für ihn. Nicht, weil ihm das Schreiben schwer gefallen wäre; er hatte eine leichte und gefällige Handschrift, und seine Notizbücher bewiesen, daß er immer in Übung geblieben war. Er nannte sich zwar nur Zimmermann, aber die Fabrik, in der er arbeitete, hatte keinen eigentlichen Werkführer, darum war er so gut wie Werkführer in der Fabrik. Eine Dampfmaschine mit mächtigem Schwungrad gebärdete sich wie ein toller Riese im Maschinenhause der Fabrik. Keiner der anderen Arbeiter verstand sie. Mein Vater mußte immer wieder von der Hobelbank zur Maschine. Wenn ihr vor lauter Unrast der Riemen von der Scheibe gefallen war, mußte er ihn wieder auflegen. Wenn sich ein Rad im Kampfe mit den anderen die Zähne ausgebissen hatte, mußte er neue Zähne aus Holz modellieren, damit sie in der auswärtigen Eisengießerei nachgebildet und dann neu eingesetzt werden könnten. Die Maschine biß ihm von drei Fingern der rechten Hand die Koppen weg; er blieb ihr getreu, und in manchen Familienurkunden aus dieser Zeit heißt er nicht mehr Zimmermann, sondern Maschinenwärter. Ein Teil der Fabrik wurde noch mit Wasser betrieben. Ich weiß zwar nur noch von dem langen Zuleitungsgraben vom Walditzbach her, sehe aber den Vater immer wieder als den einzigen von den vielen Fabrikleuten, der mit diesem starken Wasser zu schaffen hatte. Und als der Fabrikherr an seiner „Villa" einen großen Garten anlegte, darin einen Spiel- und Turnplatz für seine Kinder, da hämmerte mein Vater am Zaun, da errichtete mein Vater den hohen Mast, um den sich an Seil und Ring die Herrenkinder schwingen wollten. Da wurde immer wieder gemessen und immer wieder das Notizbüchlein aus der Tasche genommen. Seite für Seite füllte sich mit Niederschriften und Bleistiftskizzen. Und niemals stand der Vater verlegen da, als ob er etwa nicht wüßte, was er schreiben oder wie er anfangen sollte.

Wenn er aber einen Brief schreiben wollte, dann war es ganz anders. Wohl gab es immer viel zu schreiben, denn es waren sieben Kinder in der Familie und zwei Stück Vieh im Stall, mitunter auch ein Kälblein;

die Wirtschaft war in sechs Felder geteilt und hatte im Westen eine große saure Wiese und im Osten eine kleine süße. Mehr als ein Dutzend Nachbarn lebten ringsumher, wiederum mit vielen Kindern, Tieren, Feldern und Wiesen. Und im Dorfe waren auch zahlreiche Häuser und Menschen, von denen meine Tante viel wissen wollte. Ja wenn der Vater dies alles hätte in sein Notizbuch schreiben können! Aber ein Brief ist ein ganz anderes Werk, eine Kunst, hoch über allen anderen Künsten, die mein Vater konnte; eine Arbeit wie aus einer anderen Welt, wie in einer anderen Welt. Da mußten erst all die Dinge, von denen zu schreiben war, emporgehoben werden in diese andere Welt. Und sogleich, wenn sie emporgehoben waren, verloren sie ihre Schwere und ihre Gewalt. Wie Vögel flatterten sie um den Briefschreiber und wollten sich erst wieder einfangen und in Worten gestalten lassen. Alles zerflatterte und zerfloß, und es war eine große Bangigkeit. Wie an einem weiten, wogenden Meere war mein Vater, wenn er einen Brief anfangen sollte. Und er schrieb doch so schöne Briefe! Es ging ihm, wie es mir ergeht, wenn ich einen Aufsatz schreiben soll.

Für einen solchen Briefschreiber ist es eine große Wohltat, daß er auf den oberen Rand der ersten Briefseite Ort und Zeit, das „Datum", angeben muß. Es ist mir früher einmal gesagt worden, das sei nur die Schule des preußischen Beamtendrills. Der Schüler der preußischen Volksschule – und wo wäre heute nicht Preußen! – müsse über jedes Aufsätzlein und über jedes Diktätlein das Datum schreiben, damit kein Schriftstück in Preußen sei, das nicht zu den Akten geheftet werden könnte. Es liegt aber vielleicht doch etwas Tieferes vor. Als ich einmal bei der sicherlich schlechten Note „Nicht befriedigend" die Unterschrift des Lehrers las und daneben das Datum: 5. 5. 1897, dachte ich mir wohl auch zuerst, das sei eben eine rein amtliche Formalität und habe sonst gar nichts weiter zu sagen. Bis mich meine Mitschüler wegen der schlechten Zensur verspotteten und einer von ihnen, mein prahlerischer Vetter, sagte: „Es fehlt dir eben ein bissel da oben; du wirst nie etwas Ordentliches leisten!" Da rief ich der Gesellschaft zu: „Diese Zensur gilt nur für den 5. Mai 1897. Hier steht es. Und außerdem steht hier, daß sie nur den Lehrer Soundso nicht befriedigt. Morgen, am 6. Mai, gilt sie vielleicht gar nicht mehr; da ist meine Arbeit vielleicht sehr gut." Irgend etwas an diesem Einfall muß Wahrheit sein. Mit dem Datum ist die Niederschrift an eine be-

stimmte Zeit gebunden; sie flattert nicht mehr lose in Zeitlosigkeiten, erhebt keinen Anspruch auf ewige Gültigkeit, sondern fügt sich in Demut dem Schicksal, daß auch das Wahrste zunächst nur heute gilt; sie irrt aber auch nicht nackt umher, sondern trägt das Kleid der Zeit an sich. Keine andere Zeit kann sie mehr für sich beanspruchen. Jene Zeit aber, deren Zahl sie an sich trägt, bekennt sich als ihre Schöpferin und schämt sich ihrer nicht. Soweit es ihr möglich ist, birgt sie sich in ihrem Geschöpf und schaut aus allen seinen Zügen in die kommenden Zeiten hinein.

So ist es auch mit der Angabe des Ortes. Es liegt darin ein geheimes Wissen um die Kraft des Ortes, um eine Gewalt, die von dem Orte ausgeht und in alle Dinge eingeht, die sich zu dem Orte bekennen. Wir wissen gar nicht, wie uns selber sein würde, wenn wir raum- und zeitlos geschaffen wären, und ich wenigstens weiß nicht, was ein anderer tun und sagen würde, wenn er plötzlich über Zeit und Raum erhoben, wenn er plötzlich ein Brief ohne Datum würde. Ich selber hielte es wohl nur bis zum Sonntagmorgen aus, denn in der Woche erträgt man manches. Am Sonntagmorgen aber ginge ich zum Herrgott und bäte ihn bei seiner Güte: „Laß mich heute wieder einmal an einem Orte sein, laß heute für mich Sonntag sein!"

An all dies dachte wohl mein Vater nicht, wenn er einen Brief an seine Schwester Agnes anfangen sollte. Und doch war es für ihn eine Wohltat, wenn er an den oberen Rand der ersten Briefseite das Datum schreiben konnte. Es war ihm, als ob er im Meere zerfließender Dinge endlich etwas Festes fände, eine Insel, auf der er stehen, einen Block, auf den er den Hebel legen konnte. Wenn wirklich der alte Technikus gesagt hat: „Gib mir, wo ich stehen kann, und ich will den Erdball aus den Angeln heben", so hat er etwas erbeten, was meinem Vater bei der Niederschrift des Datums gewährt wurde. Ohne zu wissen warum, hatte er eine ganz eigenartige Freude daran und schrieb diese Buchstaben und Zahlen besonders schön und ausdrucksvoll. Mir wenigstens ging es bis heute so. Es wird aber mit solchen Dingen immer gleich anders, wenn man sich ihrer bewußt wird.

Nun weiß ich freilich, daß das Datum den meisten heutigen Briefschreibern keineswegs von derselben Notwendigkeit ist, wie es meinem Vater war, bei dem es wirklich eine Not gewendet hat. Mit unglaublicher Leichtfertigkeit schreiben sie das Datum hin. Sie haben weder im Bewußtsein, noch im Unterbewußtsein etwas anderes als dies, daß der Brief

mit Hilfe des Datums leichter in die Akten oder in eine Briefsammlung geordnet werden könnte, oder auch dies, daß vielleicht doch das oder jenes zu schreiben ist, was vom Datum her eine genauere Zeitbestimmung empfängt. Immerhin sind auch solche Briefe und Niederschriften unter den Segen des Ortes und der Zeit gestellt; nur der Mensch bleibt ungesegnet. Wer keine Not hat, hat keinen Segen.

Ich habe auch sonst schon beobachtet, wie schwer und umständlich der Weg zu dem Reiche ist, in dem das Wort lebt. Voll unwillkürlicher Ehrfurcht ist der Mensch, wenn er von dort etwas holen soll. Ich denke noch oft an meine Predigten. Wohl ist da die schüchterne, umständliche Annäherung in allen Einzelheiten liturgisch oder wenigstens durch örtlichen Brauch geregelt, aber die ursprüngliche Bangigkeit und Umständlichkeit leuchtet doch durch die Ordnung. Erst das Kreuzzeichen unter Anrufung des dreieinigen Namens wie ein fester Pfahl, an dem sich der Prediger beim ersten Schritt über die Klüfte festhalten kann; dann der Vorspruch, irgendein Wort aus der Bibel oder den hl. Kirchenvätern oder der Liturgie; solch ein Wort hat etwas Solides; es ist herausgewachsen aus dem Reich des Ehrfurchtgebietenden wie ein starker Ast, der sich als Brücke zur Erde herüberlegt; man kann seinen Fuß darauf setzen; dann die Lesungen aus Apostelbriefen und Evangelien gleich Schutzhütten, in denen man erst ordentlich Atem schöpfen kann – am liebsten verbärge man sich dort und wünschte, die fordernde Zuhörerschaft wäre mit dem Vordringen bis dahin zufrieden. An manchen Orten werden hier die „Vermeldungen" und „Aufgebote" eingefügt, die wie eine Rückkehr zur Erde sind. Aber es muß sein! Es muß der Sprung in jenes Reich des Fließenden und Wehenden getan werden; es muß der Anfang gewagt werden! Der Prediger atmet tief, zupft vielleicht noch einmal an den Ärmeln seines Rochetts; es ist fast regelmäßig notwendig, daß noch einmal das Taschentuch in Tätigkeit tritt. Dann aber – nein, es geht immer noch nicht! Es ist Regel, daß noch einmal der feierliche Vorspruch gesagt wird. Und dann die Anrede.

Es ist möglich, daß mir wieder gesagt wird, ich wolle die Prediger lächerlich machen. Es ist sogar möglich, daß einer, der dies gelesen, wenn er eine Predigt anhört und dies alles in Wirklichkeit sieht, tatsächlich eine Versuchung zum Lachen bekommt. Ich antworte darauf: „Laßt lachen, wer lachen will!" Uns kommt es darauf an, jenen geheimnis-

vollen Weg oder Sprung zum lebendigen Worte zu beschreiben. Gern will ich auch zugeben, daß ein Prediger oder Briefschreiber, besonders wenn er darauf aufmerksam wird, mit starker Beherrschung die äußeren Zeichen seiner unwillkürlichen Ehrfurcht unterdrückt. Es ist hier wie allerorten Tyrannei möglich, aber keine Tyrannei ist gesegnet; die Ordnung, die sie schafft, ist eine Scheinordnung; sie trübt und blendet den Blick; wenn wir eine reine Erkenntnis begehren, müssen wir den Herrschaftsbereich des Tyrannischen fliehen.

Auch jegliche Ungeduld zerstört die Linien der Erkenntnis. Ich höre die Forderung: „In medias res!" Sie gehört zu den Brutalitäten des Menschengeschlechtes. Wohl gehorcht ihr manchmal die Lippe oder die schreibende Hand, niemals aber das Leben. Was sie schafft, ist wurzellos.

Ja – und dann schrieb mein Vater die Anrede: „Meine liebe Schwester Agnes!" Schrieb sie immer noch langsam, feierlich, zögernd, hilfesuchend, so als möchte er am liebsten bei diesen Worten verweilen; als möchte er aus diesen Worten möglichst lange und möglichst viel Kraft schöpfen; als sähe er in diesem Namen nicht nur die Scheuer, in die er das zu erobernde Gut bergen wollte, nicht nur Richtung und Ziel seines Schreibens, sondern auch die Schwelle, auf der er noch einmal stehen bleiben könnte, oder auch das Geländer, an dem er sich möglichst lange festhalten wollte; als sei diese Anrede noch etwas Festes und Sicheres, so zwar, daß diese Festigkeit und Sicherheit in ihm emporstreben und ihn zu seinem Werke befähigen könnte. Ich habe dies alles gespürt und erprobt, wenn ich am Beginn meiner Predigten sagte: „Meine lieben Christen!" Um alles in der Welt hätte ich auf diesen Teil meiner Predigten nicht verzichten können. Ich mußte sogar bei meiner schriftlichen Vorbereitung auf die Predigt die Anrede niederschreiben; sonst ging es nicht weiter. Es kann ja auch kein Komponist den ersten Takt seines Liedes weglassen. Und wenn es geboten wäre oder wenn es erzwungen werden müßte, dann geschähe der Vorgang doch in Stummheit und Unsichtbarkeit, aber mit dem Schmerz eines vergewaltigten Geschöpfes. Es kann niemand ganz allein an das geistige Leben heran. Sein Reich ist verschlossen wie ein Tresor, dessen Schlüssel in drei Händen sind. Als Gott das Menschenleben schuf, sprach er nicht wie einer, der allein ist, sondern: „Machen wir Menschen in unserem Bild nach unserem Gleichnis."

Das Herbeirufen eines Gefährten vor dem Eintritt in das rätselhafte

Reich geistiger Schöpfung wird heutzutage meist verdeckt. Bücher, deren Vorrede überschrieben ist mit den Worten: „Mein lieber Leser" sind gewöhnlich schon sehr alt. Bücherschreiber von heute genieren sich, den „wohlwollenden Leser" anzurufen. Das wäre unmodern. Immerhin verraten sie noch oft genug, daß ihnen Gefährtschaft not scheint; sie sagen nicht gern: „Ich", sondern: „Wir", deuten dies aber, da sie von ihrem Notstand vor dem Geiste nichts wissen, als Bescheidenheitsformel, obwohl es gar nicht bescheiden ist, statt „Ich" „Wir" zu sagen. Nein, man muß sich an jemanden anhalten, auf jemanden zuwenden können, sonst gelingt es nicht, und es ist sehr fraglich, ob Niederschriften, Reden, Bücher, bei denen jener Notstand gar nicht vorhanden gewesen zu sein scheint, überhaupt irgendeine geistige Kraft haben. Auch ungeistige Zeiten und Welten haben ihre Bücher. Und es gibt gewiß auch dirnenhaft Geistiges, zu dem der Zutritt leichter ist.

Wenn nun mein Vater das Datum und die Anrede niedergeschrieben hatte, legte er wohl die Feder ein wenig beiseite. Sein Auge suchte das Fenster; es wollte möglichst weit schauen, weit über den Leppelthügel hinweg, wohl zum fernen Schneegebirge und noch darüber hinaus. Es hatte aber den deutlichen Anschein, als ob seine Schau nach auswärts zugleich eine ebenso ferne Schau nach inwärts wäre. Mit dem Blickraum erweiterte sich auch die Brust, und es weitete sich auch ein Raum in der Seele. In diesem Raume zeigten sich bald die ersten Worte, die geeignet wären für den Beginn des Briefes.

Die ersten Worte eines Schreibens haben eine gewisse Führerschaft, wenigstens eine Strecke lang. Sie können diese Führerschaft nach einer Weile an andere Worte abtreten, aber zunächst bestimmen sie den Weg. Als Führer müssen sie sich vor anderen auszeichnen in Klang und Rhythmus, nicht etwa nur deshalb, weil der Briefschreiber eitel wäre auf einen schönen Anfang – es kann dies auch sein – sondern weil aus dem zu schaffenden geistigen Werke selbst der Befehl dazu kommt. Auch Gedanken und Worte wollen sich nicht von lumpigen Gestalten führen lassen.

Mögen nun auch Klang und Rhythmus die Auswahl stark bestimmen, entschieden wird sie durch die geistige Fülle der zur Wahl stehenden Worte.

Wenn ich recht sehe und mich recht erinnere, steht der Mensch bei jeglichem Anfang ganz stark unter dem Eindruck, daß mit diesem Anfang

eine Scheidung der Zeiten geschieht. Er denkt an die Zeit, und er muß, wenn er sich den Urgesetzen seines Wesens noch nicht entzogen hat, ein Wort davon sagen.

Es ist bekannt und oft belacht – eben weil es so echt menschlich im wahrsten Sinne dieses Wortes ist –, daß ursprüngliche Menschen, wenn sie ein größeres Thema zu behandeln haben, gern „auf Adam und Eva zurückgehen". Mir selbst ist es bei mehreren Schulaufsätzen passiert. Es ist lächerlich, aber es steckt etwas dahinter. Es steckt dahinter das Geheimnis von den weiten Reisen unserer Seele, wenn sie einen Anfang sucht.

Ein Grafschafter Pfarrer war von dem geistlichen Revisor getadelt worden, daß er die vom Statut geforderte Ortschronik noch nicht geschrieben habe. Da ließ sich der Witzbold beim Tischler sechs Holzklötzer in Form gebundener Bücher zurechthobeln, umklebte sie mit marmoriertem Buchbinderpapier und versah sie am Rücken mit einer weißen Etikette und schrieb auf den ersten Band: „Geschichte des Dorfes X vom Anfang der Welt bis König David", auf den zweiten: „Von David bis Christus", und so weiter. Ich muß diese Anekdote erzählen, weil sich unter dem Schutze des Witzes der nach Uranfängen verlangende Geist des Pfarrers offenbart.

Meinem Vater kamen, wenn er an seine Schwester Agnes schrieb, immer die Worte ein: „Es ist endlich an der Zeit, die Feder zu ergreifen und Dir einen Brief zu schreiben." Er benutzte diese Worte nicht immer, denn er meinte, man müsse auch anders anfangen können. Aber wenn er sich ganz sich selber überlassen hätte und keinem Ehrgeiz gefolgt wäre, so hätte er immer begonnen: „Es ist endlich an der Zeit." Ich muß dabei an die Worte denken, mit denen in unserer kleinen Schulbibel das „Neue Testament" begann: „Als die Fülle der Zeit gekommen war . . ." Sobald der Vater jene Worte niedergeschrieben hatte, war alle Wahl und Qual vorüber. Wie ein Füllhorn schüttete die vollendete Zeit ihren Inhalt auf das Briefpapier. Ein Wort gab das andere, bis der Bogen gefüllt war.

An dies alles mußte ich denken, als ich einmal etwas anfangen wollte. Ich wußte, daß ich etwas schreiben müsse, und meinte, es fehle mir nur der Anfang. Das erste Wort, hoffte ich, würde das zweite, das zweite würde das dritte geben, aber es müßte das rechte erste Wort sein. Wohl erinnerte ich mich der Mahnung eines meiner früheren Lehrer, man müsse sich erst über alles klar werden, ehe man schreibe; sobald alles recht

durchdacht sei, dann könne man auch darüber schreiben. Das ist alles ganz richtig, wenn dem Schreibenden das erste Wort gegeben worden ist in der Form eines Themas, über das geschrieben werden soll. Aber wenn nur der Befehl gekommen ist: „Schreibe", dann ist es etwas ganz anderes. Da steht der Mensch wirklich vor einem Anfang. Darum scheiden sich ja die Schriften und Bücher in zwei große Gruppen: Die einen sind geschrieben von Menschen, die über etwas schreiben wollten, die anderen von Menschen, die etwas schreiben mußten. Ich stand lange Zeit unter den ersten, als ich nämlich meine wissenschaftlichen Bücher schrieb. Da war ich weniger um den Anfang als um das Ende verlegen. Als ich später nicht mehr bloß für Bücherständer und Fachgenossen, sondern für die anderen Menschen schreiben wollte, da suchte ich mir wohl auch ein Thema, über das ich schreiben wollte. Aber da wurde mir auf einmal das Schreiben als Versuch oder Befehl, den Menschen Kunde zu bringen von Gott und göttlichen Dingen, viel wichtiger als das vorgenommene Thema. Ich fing an zu schreiben, kam aber gar nicht zum Thema, wenigstens nicht so, wie ich zu ihm kommen wollte oder wie ich es mir klar gemacht und gründlich durchdacht hatte. Es entfalteten sich vielmehr die Anfangsworte. Ganze Welten von Wahrheiten und Gestalten wuchsen aus ihnen heraus, so daß ich das selbstgesetzte Ziel ganz vergaß. Und während ich dachte, ich sei immer noch bei der Einleitung meines Themas, sah ich mich plötzlich am Ziel. Ich hätte noch eine schulgemäße Behandlung des Themas hinzufügen können, aber das wäre so geworden, wie wenn ein Maler unter sein Madonnenbild eine Mariologie schriebe. Seitdem kenne ich den Unterschied jener beiden Gruppen von Büchern; seitdem ahne ich etwas von den Geheimnissen des Anfangs, vor allem, daß er nicht bloß der erste Punkt einer Linie, nicht nur ein leeres Datum, nicht irgendein verschwindendes Ding ist, sondern ein rätselhafter Ursprung, wirklich ein Sprung über einen Abgrund.

Ich hatte den Befehl bekommen zu schreiben. Ich hörte ihn aus dem Munde eines Menschen, aber er kam anderswoher; kam aus Notwendigkeiten, die tausendfach verwurzelt waren in der Welt und ihre drängende Kraft aus dem Willen Gottes zu saugen schienen, so daß ich glauben mußte, der Befehl komme von Gott. Der Befehl ward aber aufgenommen von der gesamten Kreatur, die mich umgab. Überallher kam es mir: „Schreibe!" Sogar die Erlenbäume im Wiesengrunde riefen mir zu:

„Schreibe!“ Und alles bot sich an, alles bewarb sich, alles wollte mir Tür und Tor sein, damit ich einen Eingang fände. Ich wandelte lange auf dem schmalen Wege, der auf hohem Rande den Erlengrund begleitet. Es war mir, als ginge ich am Ufer eines breiten Stroms und könnte nicht hinüber. Plötzlich aber wandte ich mich wieder meinem Hause zu. Eines meiner Lieblingsbücher, das „Sechstagewerk“ des hl. Basilius rief mich. Ich schlug es hastig auf, und siehe, ich fand die Homilie über das Wort: „Im Anfang“.

Tagelang klang nun dieses Wort in meiner Seele. Abertausend Male hatte ich es früher schon gehört, ohne auf es zu hören; hatte es ausgesprochen, ohne es sich aussprechen zu lassen. Jetzt hatte es mich gefangen und ließ mich nicht mehr los. Es fragte und antwortete wie ein Kind, das neben einem einhergeht; es erzählte wie ein Greis nach langen, langen Lebensjahren; immer wieder wollte es mich in die Tage seiner Kindheit zurückführen, immer wieder an die vielen Stationen des Lebens und der Geschichte, für die es zum Namen geworden ist.

„Daß ich irgendein Fangen bin,“ sagte es mir, „muß dir doch klar sein, da ich Anfang heiße. Ebenso, daß ich von irgendwem an irgend etwas herangefangen werde oder daß irgendwer von irgendwem in mir herangefangen wird.“

„Ja,“ antwortete ich, „das muß ich aus Erfahrung bestätigen. Ich sitze schon seit Tagen wie ein Jäger auf der Lauer, spähend, wo ich einen Anfang machen könnte.“

„Da vergiß nur nicht, wenn du über mich selber einmal nachdenkst, daß ich irgendein Fang bin. Nicht nur der deutsche, sondern auch der lateinische Sprachgeist – von anderen Sprachen verstehst du zu wenig – hat mich als Fang erkannt, in dem lateinischen Worte Principium findest du das Capere.“

Wie dies nun einmal ist: das Wort Anfangen lockte sogleich ein anderes Wort in meine Seele, das Wort Aufhören. Was ist das für ein Hören, dieses Aufhören? Wer immer es auch sei, der es zum ersten Male gebraucht hat, er muß am Ende eines Werkes Aufgehört haben, so zwar wie er während des Werkes nicht aufhörte. Ich erinnerte mich eines Wortes meiner Großmutter. Wenn mein Großvater, so sagte sie, an seinen Krippenfiguren schnitzte, so hörte und sah er nichts mehr. Bei ihm war das Ende solchen Lieblingswerkes ein wirkliches Aufhören; er hörte in Wirklichkeit wieder auf das, was zu ihm gesprochen wurde. Taten die Menschen

im Ursprung ihre Werke mit solcher Inbrunst, daß sie währenddes kein Ohr mehr hatten für irgend etwas anderes? Daß sie während des Werkes auf nichts hörten und nichts anderem gehörten? Wenn die Wortschöpfungen mehr sind als rein willkürliche – ach auch dieses Wort verrät die Kürung eines Willens –, als rein zufällige Klangbildungen – die Sprache selbst läßt kaum zu, daß man etwas so ganz Ungläubiges sage! –, so enthüllen sie auf einmal Wunderbilder der Urgeschichte.

Als ich längere Zeit auf das Wort Aufhören gehört hatte, klang wieder das Wort Anfangen in meine Seele. „Also," so mußte ich denken, „als das Wort Anfang gebildet wurde, bezeichnete es etwas so Starkes, daß es den Menschen ganz in das Werk hineinriß und daß der Mensch erst, wenn das Werk beendet war, wieder auf-hören konnte."

Vielleicht aber lagen andere Erfahrungen vor. Wenn ein Jäger einen Fang tut, so ist noch kein vollendeter Vorgang da. Es gehört dazu das Mahl, das er sich aus seinem Fange bereitet. Erst wenn er dieses Mahl aufgezehrt hat, ist der Vorgang beendet, also wenn er es völlig in sich hinein gezehrt hat. So kann der Mensch etwas völlig in sich hinein hören. Und wenn mein Großvater bei seiner Schnitzerei kein Ohr mehr hatte für das, was in seiner Umgebung vor sich ging, so hatte er sein Ohr offenbar ganz in seine Schnitzerei hineinversenkt. Jeder echte Bildschnitzer kennt dies. Er braucht nicht etwa bloß seinen Gesichtssinn und seinen Tastsinn zum Schnitzen; er horcht auch in das Holz hinein, fast ebenso notwendig und stark, wie ein Tondichter in seine Klänge hineinhorcht, bis er all die Töne, deren Führer er auf- oder an sich gefangen hat, auf-gehört, in sich hineingehört hat. Noch lange bevor ich dies erkannte, zeigte ich einem jungen Freunde das Haus, das ich mir im vorigen Jahre erbaut habe, mit den Worten: „Das ist die Sprache, die der Schöpfer zu mir in diesem Jahre gesprochen." Und während der ganzen Bauzeit war es mir, als wäre es eine dauernde Unterredung mit Gott.

Da ich selbst erfahren habe, wie große Gewalt der Anfang über ein ganzes Werk hat und wie aus dem Anfange oft das ganze Werk herauswächst, nicht selten weit über des Menschen Plan hinaus, nicht selten in ganz anderer Richtung, so habe ich Ehrfurcht vor jeglichem Anfang wie vor einem rätselhaften Heiligtum Gottes. Er muß etwas aus der Nähe Gottes sein, und der alte deutsche Spruch: „Mit Gott fang an, mit Gott hör auf!" muß einen noch tieferen Sinn haben, als daß man beim Be-

ginn und beim Ende eines Werkes den Namen Gottes anrufen soll. Es ist uns offenbart, daß Gott das Alpha und das Omega aller Dinge auf Erden und im Himmel ist, der Anfang und das Ende.

Basilius der Große sagt in seinem „Sechstagewerk", der Anfang sei keine Zeit. Was ist er also? Basilius müht sich in einigen Sätzen zu beweisen, daß der Anfang keine Zeit sei; dann schweigt er, oder vielmehr er sagt: „Soviel nun über den Anfang, um weniges von vielem zu sagen." Daß er eigentlich gar nichts gesagt hatte, trotzdem der Worte mehrere waren, kam ihm gar nicht bei. Aber er mußte bezeugen, daß er an einer Tiefe und einem Reichtum vorübergegangen sei.

Unwillkürlich strebt der Menschengeist danach, einen Brief oder ein Buch oder eine Rede mit etwas Tiefem und Reichem zu beginnen. Es muß auch meistens ein wenig geheimnisvoll sein. Leser und Hörer haben das gern. Auch die am ehrgeizigsten nach Originalität strebenden Schriftsteller verschmähen den typischen Anfang nicht: „Goethe hat einmal gesagt." Worte großer Männer sind wirklich wie Leimruten, an denen man neue Gedanken fangen kann. Sie eignen sich zum An-fang.

Gern wird am Anfang eine Vielheit oder Allgemeinheit hingestellt. Von hier aus erjagt sich der Gedanke das Einzelne und Besondere. Einen Aufsatz über den deutschen Wald wird kaum einer beginnen mit der Schilderung eines einzelnen Nadelbaumes. Einen Aufsatz über den Kastanienbaum werden aber viele beginnen: „Unter den zahlreichen Bäumen" und so weiter.

Ganz merkwürdig ist die Neigung des Menschengeistes, mit eirgendeiner Zeitangabe zu beginnen. Es brauchen nicht gerade die vielen Predigtanfänge zu sein, in denen es heißt: „Das heutige Sonntagsevangelium . . ." oder – so fing eine berühmte Predigt des Breslauer Bischofs Förster an –: „Pfingsten ist worden." Jeder Anfang schafft Zeit und erinnert darum an Zeit. Die märchenerzählende Mutter beginnt: „Es war einmal", nicht nur deshalb, weil dies zum Märchenton paßt, sondern weil es zu den Funktionen des Anfangs gehört, die Zeit zu bestimmen.

Während ich dies schreibe, ist es mir, als wandelte ich forschend um zwei uralte Heiligtümer Gottes auf der Erde und hörte Glockengeläut aus ihren Türmen. Horche ich genauer auf, so höre ich die Worte: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde", und dann die Worte: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war

das Wort . . .“ Von beiden Sätzen sagt man, daß sie den gesamten Inhalt des von ihnen eingeleiteten Buches wiedergeben. Auch am sechsten Tage schaffe Gott noch den Himmel und die Erde; auch im letzten Kapitel des Johannesevangeliums sei noch das Wort bei Gott, und Gott das Wort. So wäre also auch hier im Anfang alles eingefangen. Es geschieht alles im Anfang, und die Zeit ist wie eine Augenlinse, durch die eines nach dem anderen sichtbar wird; sie ist eine der Ordnungen, die sich in dem wunderbaren Fange findet. In einem einzigen Zuge fängt der Fischer tausend Fischlein. Dann nimmt er eines nach dem anderen aus dem Netz und betrachtet sie und zählt sie.

Wer ist nun aber der Fänger, und was ist der Fang bei diesem Anfang? Ich glaube, daß man sich zu schnell entschlossen hat zu sagen, es sei der Anfang der Zeit oder der Welt, so daß Zeit oder Welt entweder Fänger wären oder Fang. Man wird überhaupt diese Frage verachten, indem man spricht: Weder der Verfasser der Genesis noch der des Johannesevangeliums hat das deutsche Wort Anfang gebraucht; dieses Wort ist erst bei der Übersetzung der beiden Bücher ins Deutsche an die Spitze der beiden Bücher gesetzt worden, und als dies geschah, hat weder Übersetzer noch Leser bei „Anfang“ an ein Fangen oder einen Fänger oder einen Fang gedacht; dieses Wort sei damals schon ein reiner Terminus technicus gewesen, und sein damaliger Sinn habe nichts mehr zu tun gehabt mit den ursprünglichen Erfahrungen und Vorstellungen, die sich aus ihm etwa noch erraten lassen. Ich traue indes dem Geiste, der unsere Sprache geschaffen und uns in dieser Sprache die Heiligen Schriften geschenkt hat, stärkeres Leben und zuverlässigere Kraft zur Übermittlung des Sinnes und Wortes zu. Wir verbinden noch jetzt mit dem Worte Anfang die Vorstellung von etwas Schwerem und Ernstem, indem wir sagen, daß aller Anfang schwer sei.

Fänger kann auch der heilige Schriftsteller sein, der geschrieben hat: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.“ Das ist der Fang, den er an sich gebracht. Wenn wir Gott einfangen in unser Netz, dann ist der Himmel und ist die Erde als von ihm geschaffen erkannt und wahrhaftig für uns von ihm erschaffen. Wie es mit denen ist, die jenen An-fang noch nicht hatten, das weiß ich nicht. Himmel und Erde müssen für sie etwas wesentlich anderes sein als für uns, und ich glaube, daß zwischen ihnen und uns keine Verständigung möglich ist. Falls es überhaupt solche Menschen gibt. Es gibt vielleicht nur solche, die ihren An-

fang verleugnen und verbergen. Alle Völker, die Gott erkannten, die ihn an sich fingen, erkannten ihn in diesem Anfang als den Schöpfer des Himmels und der Erde, als Erlöser erst in der Fülle der Zeiten. Nur einzelne Menschen, wie die Marzioniten, wollen ihn von vornherein als Erlöser erkannt haben, so zwar, daß sie die Schöpfung der Welt einem anderen Wesen zuschrieben.

Fänger kann Gott selber sein; seine Offenbarung das Netz, das er zum Fange auswarf. Wer an Gott gefangen ist, schreibt und liest alles Geschehen so wie Moses und Johannes.

Als ich an Gott gefangen wurde, war mir nur das Wort Gott gekommen. Mein Vater hatte es ausgesprochen. Es war, wie ich noch genau weiß, am Feierabend, unter den Pflaumenbäumen unseres Obstgartens, an der Nordseite unseres Hauses, an einem Sommerabend; weiße Wolken gingen über den Himmel; der Himmel war noch nicht dunkel; ich sehe noch seine abendliche Bläue. Ich weiß nun nicht mehr genau, ob mir der Vater an diesem Abend ausdrücklich gesagt hat, daß Gott diesen Himmel und die ganze schöne Erde um unser Haus herum geschaffen habe, erinnere mich aber deutlich, daß sich dies mit dem Worte Gott verband und daß eine Liebe ganz sonderer Art in meinem Herzen erwachte. Da stand in Knospe, was später, in meinem ersten Schuljahr, unter den Worten des Lehrers Knebel voll erblühte. Es war auch in diesem Anfang das Wort, dem äußeren Klange nach nur ein Wort, aber aus meiner Liebe erkannte ich, daß es kein leeres Wort sein könnte. Nicht wie ein Märchenname war der Name Gottes genannt worden. Gott war das Wort. Und alles ist mir durch dieses Wort geschaffen worden. Was vordem nur so dastand, das erhielt durch dieses Wort die Ehre des Geschaffenseins, des Werkes göttlicher Hand.

Kein einziger Anfang vielleicht ist ein einfacher Akt, wie wir uns, beinahe gedankenlos, vorstellen, wofern wir uns überhaupt unter Anfang etwas anderes denken können als die erste Sekunde der im Anfang entstehenden Zeit. Wie die Zelle keineswegs einfach ist, aus der wir das Leben entstehen wissen. Sondern unerforschbarer Wunder voll. Das Leben erzählt manches von den Wundern der ersten Zelle, das Werk manches von den Wundern des Anfangs.

In Gerichtssälen ist manchmal ein Streit, wer von zwei Streitenden angefangen habe. Bei Prozessionen und Aufzügen streitet man sich manchmal, wer den Anfang bilden solle. Bei gewagten Unternehmungen der

Menschheit erhebt sich die Frage: „Wer macht den Anfang?“ Die Menschen wissen also, daß Entscheidung, Schuld, Ehre, Wagnis im Anfang verborgen und offenbar wird. Die Frage nach dem Anfang, dem Prinzip, dem ersten Grunde bestimmt die gesamte Wissenschaft der Philosophie. Es muß der „erste Grund“ noch eine andere als die bloß sprachliche Ähnlichkeit mit meinem Wiesengrunde haben, der mich oft so anlockt, als könne er gerade die unaussprechlichen, aber desto mehr im Innern drängenden Fragen meines Wesens beantworten. Die Theologen sahen sich schon in den ersten Zeiten des jahrtausendealten und bis jetzt noch nicht entschiedenen Streites um das Verhältnis von Gott und Mensch beim Werk, von Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade, an das Territorium des Anfangs gedrängt, an das „Initium fidei“, wie sie sagten. Dort am „Eingang“ – mir ist's, als ob es von dort bis zum Anfang nicht viel weiter wäre als vom Stadttor bis zum Ring und Turm – schieden sich die Geister. Die einen sagten: „Die Stadt gehört schon zum Himmel“, die anderen: „Sie gehört noch zur Erde.“ Ich sage: „Sie gehört zu einem Himmel, der von dort aus die Erde erobert, erneuert, verklärt; sie gehört zum Himmel und zur Erde, wie Gott selber zum Himmel und zur Erde gehört.“

Was immer ich in den Büchern der Wissenschaft über den Anfang gefunden habe, erinnert mich an die Punkte oder Ringe, mit denen auf der Landkarte oder im geographischen Atlas die Städte und Dörfer angedeutet sind. So verschieden, wie ein solcher Punkt auf der Landkarte von einer wirklichen Stadt auf der Erde ist, so verschieden ist der Anfang in unserem wissenschaftlichen Denken vom wirklichen Anfang: dort ein Zeichen, hier wimmelndes Leben. Vielleicht ist es auch so mit dem Ende.

Es gibt viele Bücher mit dem Titel: „Die Anfänge dieses oder jenes Staates, dieses oder jenes Ordens, dieser oder jener Bewegung.“ Solche Bücher konnten immer nur ganz fern vom Anfang geschrieben werden. Am wirklichen Anfang greift keiner zur Feder, und keiner tut den Mund auf. Es ist mit solchem Anfang so wie mit dem Grundstein eines öffentlichen Gebäudes; ich war sehr enttäuscht, als ich das erstemal an einer Grundsteinlegung teilnehmen durfte und nun merken mußte, daß schon Hunderte von Steinen in den Grund gelegt waren.

Auch der Anfang ist ein Geheimnis wie alle Dinge dieser Welt. Man weiß am meisten von ihnen, wenn man endlich dies weiß.

LUDWIG STRAUSS

NATUR UND GEMEINSCHAFT

STÜCKE EINER HÖLDERLINBIOGRAPHIE

1. Stamm

In der Art des schwäbischen Stammes scheinen alle Wesenheiten deutscher Art aufs deutlichste ausgeprägt, auch die gegensätzlichsten einander innig verbunden und, in ständiger Spannung zueinander, Eines zu sein. Länger als anderswo hält sich hier die Freiheit der schaffenden Person gegen die eindringende Leibeigenschaft. Früher als anderswo gewährt eine Verfassung dem Volke Rechte, deren reine Wiederherstellung noch bis ins neunzehnte Jahrhundert den Rufern nach Volksfreiheit Ziel blieb; mit sicherem Stolz bekennen die Kämpfer sich hier nicht als bloße Neuerer, sondern als Erneuerer heimischer Überlieferung. Als zur Reformationszeit die reine Lehre der Evangelien wieder gehört wird, ist hier und beim benachbarten fränkischen Stamme der Ort, wo man sich nicht mit dem Hören und Glauben der Lehre begnügen, sondern aus ihr die Not der Gegenwart wenden, das tägliche Leben der göttlichen Botschaft gemäß gestalten will. Und von hier wandern in der Folge immer wieder ganze Gemeinden nach fernen Ländern des Ostens und Westens, um Lehre in Leben einzukörpern, an neuem Ort neue Gemeinschaft zu versuchen. Selten aber stimmen der Drang nach persönlicher Freiheit und der nach enger Gemeinschaft harmonisch zusammen. Aus dem ersten spaltet ein Sonderlings- oder Rebellentum sich ab, aus dem zweiten ein pedantisches Regelleben, das bald in philiströser Gewöhnlichkeit, bald in puritanischer Strenge den Einzelnen gefangenhält und dem Ganzen, mit dem Hymnenwort, „die Liebesbande zu Stricken verderbt". Weichheit und Rauheit, Flügelschnelle des Traums und Langsamkeit des Werdens und Tuns, Erneuerungssehnsucht und Hangen am Ältestgewohnten, nichts sparende Hilfsbereitschaft und hartköpfiges Bestehen auf Eigenem, Grenzenlosigkeit des Gefühls und engste Gebundenheit des Lebens – im Stamm und oft im Einzelnen wirken sie hier dichter als anderswo beieinander, streben gegen- oder ineinander und treiben, gesondert, gemischt oder geeint, oft wunderliche, manchmal wunderbare Frucht. In keinem anderen deutschen Stamm wurde so oft wie in diesem schweren und verworrenen die reine Stimme des Genius laut. Wenn Deutschland, nach Hölderlins Verkündung, das Herz der

Völker ist, so ist Schwaben das Herz dieses Herzens. Aus solcher Mitte kam die Botschaft, die Hölderlins Hymnen und Elegien der letzten Schaffensjahre bringen, die noch nur wenige traf, die aber dem ganzen Volke gilt: daß es berufen sei, so sehr gegen seine Anlage wie mit ihr, aus der Spannungsmacht innerer Gegensätzlichkeit heraus, mit erneuertem Leben unter den Völkern ein neues Reich der Liebe zu stiften, Gottes Ruf an die Menschen in Sein und Tat, nicht mehr nur in Geist und Gefühl zu antworten. Wenn Hölderlin einige, und gerade recht augenfällige, Züge seines Stammes, das bürgerliche Sichbehagen und der breite Humor, auch fehlen – in dieser letzten und entscheidenden Kunde ist er so ganz Schwabe, wie er sich immer als Schwabe gewußt hat.

2. Denkendorf

Der Klosterschüler Hölderlin fühlt sich nicht nur durch äußeren Zwang abgetrennt vom Bereich des klaren und frommen Lebens. In dem Gedicht „Die Meinigen" von 1786 wünscht er sein Herz wieder unbewölkt, harmlos, frei von Klage, und heftet den sehnsüchtigen Blick auf ein Kindheitsbild, aus dem Friede und Wegsicherheit ihn ankommen. Der Halbbruder wird angeredet:

Guter Karl! – in jenen schönen Tagen
Saß ich einst mit dir am Neckarstrand,
Fröhlich sahen wir die Welle an das Ufer schlagen,
Leiteten uns Bächlein durch den Sand.
Endlich sah ich auf. Im Abendschimmer
Stand der Strom. Ein heiliges Gefühl
Bebte mir durchs Herz; und plötzlich scherzt ich nimmer,
Plötzlich stand ich ernster auf vom Knabenspiel.

Bebend lispelt ich: wir wollen beten!
Schüchtern knieten wir in den Gebüschen hin.
Einfalt, Unschuld war's, was unsre Knabenherzen redten –
Lieber Gott! die Stunde war so schön.
Wie der leise Laut dich Abba! nannte!
Wie die Knaben sich umarmten! himmelwärts
Ihre Hände streckten! wie es brannte –
Im Gelübde, oft zu beten – beider Herz!

Hier sind drei Elemente ineinander verschlungen, die, eben in solcher Verflochtenheit, aber auch in ihrem Widerspiel gegeneinander, für Hölderlin entscheidend blieben: Natur, Gottheit, Liebe. Der Glanz, mit dem der abendliche Strom ihn überraschend anblickt, weckt das Gefühl der Gottheit im Knaben. Er ruft sie an „Vater", und in gemeinsamer Kindschaft begegnet er dem Bruder; Gebet und Umarmung sind eins. Dies Bild der Beter, die in geliebter Natur sich liebend umfangen, so unbeholfen gemalt, steht doch als Wahrzeichen im Eingang von Hölderlins Dichtung. Wirklich und sinnbildlich umschließt es die religiösen Akte, die für Hölderlin die wichtigsten bleiben. Aus der Natur tritt Gottheit die Menschen an, sie stiftet Einung zwischen ihnen, und Einung zwischen ihnen ist es auch, mit der sie verehrt werden will. Solchen Geschehnissen werden wir immer wieder in Hölderlins Leben und Dichten begegnen.

Mit dem vertrauten Halbbruder in der Natur vor Gott allein, hatte der Knabe leicht die Einigung mit dem andern Menschen vollziehen können, auf welche das Gefühl von der gegenwärtigen Gottheit in ihm drang. Aber es galt mehr und Schwereres, Überschweres: das Gebot dieses Dringens zu vollziehen unvertrauten Menschen gegenüber, die ihm nicht bereit waren und denen er nicht bereit war. Leidet immer ein empfindsames Kind im Erfahren, daß Mauern der Fremdheit zwischen ihm und den andern stehen – wie viel mehr mußte dieser Knabe leiden, dem, nicht erst durch Lehre vermittelt, sondern im Herzen laut, das Geheiß Gottes hörbar war, die Fremdheit zu überwinden. Ihm wurde die Mauer zwischen sich und dem Nächsten, konnte er sie nicht durchbrechen, Mauer zwischen sich und Gott. In solcher Not zeigt ihn der Brief, den er 1785 aus Denkendorf an seinen früheren Lehrer, den Diakonus Köstlin in Nürtingen richtet. Dem trägt er die Frage vor, die ihn quält: „wie man doch Klugheit in seinem Betragen, Gefälligkeit und Religion verbinden könne. Es wollte mir nie recht gelingen; immer wankte ich hin und her. Bald hatte ich viele gute Rührungen, die vermutlich von meiner natürlichen Empfindsamkeit herrührten, und also nur desto unbeständiger waren. Es ist wahr, ich glaubte, jetzt wäre ich der rechte Christ, alles war in mir Vergnügen, und insonderheit die Natur machte in solchen Augenblicken (denn viel länger dauerte dies Vergnügen selten) einen außerordentlich lebhaften Eindruck auf mein Herz: aber ich konnte niemand um mich leiden, wollte nur immer einsam sein, und schien gleichsam die Mensch-

heit zu verachten; und der kleinste Umstand jagte mein Herz aus sich selbst heraus, und dann wurde ich nur desto leichtsinniger. Wollte ich klug sein, so wurde mein Herz tückisch, und die kleinste Beleidigung schien es zu überzeugen, wie die Menschen so sehr böse, so teuflisch seien, und wie man sich vor ihnen vorsehen, wie man die geringste Vertraulichkeit mit ihnen meiden müsse: wollte ich hingegen diesen menschenfeindlichen Wesen entgegenarbeiten, so bestrebte ich mich vor den Menschen zu gefallen, aber nicht vor Gott." Noch glaubt der Fünfzehnjährige, mit einer Aufbietung von Einsicht geleiteten Willens, einem moralischen Ruck sich solchem Widerspruch entreißen zu können. Heut, am Sonntag, faßte er „den festen Entschluß, ein Christ und nicht ein wankelmütiger Schwärmer, klug, ohne falsch und menschenfeindlich zu werden, gefällig gegen den Menschen, ohne mich nach ihren wahrhaftig sündlichen Gewohnheiten zu richten . . ." Er weiß nicht, daß er schon fest eingetan ist in seine Passion, aus der es keinen Weg in sichere Freiheit gibt, durch die hindurch der heilige Leidensweg gegangen sein muß bis in die äußerste Nacht.

Auch in diesem Brief erscheinen die Augenblicke religiöser Erhebung als solche, in denen „insonderheit die Natur einen außerordentlich lebhaften Eindruck" auf das Herz des Knaben machte. „Aber ich konnte niemand um mich leiden" – den gleichen Konflikt zwischen dem Heimatgefühl in gotterfüllter Natur und der Fremdheit zu den Menschen sagt rückschauend das spätere Gedicht aus:

Da ich ein Knabe war,
Rettet ein Gott mich oft
Vom Geschrei und der Rute der Menschen,
Da spielt ich sicher und gut
Mit den Blumen des Hains,
Und die Lüftchen des Himmels
Spielten mit mir.

Im Brief ist es noch der Eine Gott und er allein, den Hölderlin in der Natur anruft, wie dann auch in den „Meinigen"; so redet denn das spätere Gedicht die Naturgötter Helios und Luna an:

Zwar damals rief ich noch nicht
Euch mit Namen . . .
. . . doch kannt ich euch besser

Als ich je die Menschen gekannt,
Ich verstand die Stille des Äthers,
Der Menschen Worte verstand ich nie.

In diesem Zusammenhang erscheint das Gedicht durchaus als autobiographisch, was sich ja, gerade bei so reinen Dichtungen, keineswegs von selbst versteht. Freilich ist die Haltung des Gedichts der des Briefs in einem ganz entgegen: ohne Klage, mit reiner Bejahung, ja mit Stolz bekennt es, daß der Dichter die Menschen nie verstand, daß er von den Göttern erzogen „unter den Blumen" lieben lernte. Der frühe Brief weiß, was auch später wieder mit wachsender Dringlichkeit dem Manne deutlich wird, daß die Liebe, die unter den Blumen gelernt worden ist, unter den Menschen geübt sein will. Sie aus der Natur in Menschengemeinschaft herüberzuziehen und hier zu wissendem Dienst, zu taghellem Leben zu steigern wird später höchster Beruf von Hölderlins Gesang. Naturfremdheit, Lieblosigkeit, Stumpfheit, ja schon der Schein davon, wo Hölderlin ihn unter den Menschen wahrnimmt, stößt nicht nur sein Gefühl ab, es verletzt das Mark seines überpersönlichen Berufs. Wenn er später schreibt, daß er auch im verdorbenen Menschen die reine Anlage liebe, daß er in seiner vielberufenen Überempfindlichkeit Pedant aus Liebe sei, so hängt das eng mit der Situation zusammen, die schon jener frühe Brief aufweist. Immer wieder wird er von den Menschen abgestoßen, immer wieder treibt ihn eine Stimme, vor der die Abkehr Sünde ist, zu ihnen zurück. Die Heftigkeit der Abkehr selbst entspricht nur der Innigkeit der Anziehung. Weil er den reinen Einklang mit den Menschen als Höchstes sucht, muß der leiseste Mißton in der Beziehung zu ihnen ihn empören. Die Unerreichtheit des Einklangs kann er nicht wie andere nur einfach wissen, er muß sie täglich in der Wirklichkeit erkennen und erleiden, eben weil er berufen ist, die heilige Notwendigkeit des Unerreichten zu verkünden.

3. Hyperion

Früh hatte sich das Bestreben bei Hölderlin geäußert, den Einklang mit der Kreatur und mit der Gottheit, den der Dichter in der Natur rein vernehmen und in die Gemeinschaft mit wenigen Menschen einbeziehen konnte, in der Menschenwelt als Ganzem neu klingen zu lassen. Hier mußte er als umfassende Liebe erscheinen, in der alles Einzelne, am Ganzen wirkend, sich bildet und, sich vollendend, das Ganze voll-

endet. Den Hyperion durchzieht solches Bestreben schon auf der Stufe des Ichromans und bestimmend in der ganzen Schlußfassung. Waren in den frühen Fragmenten zum Hyperion noch die Beziehung zwischen Mensch und Mensch als Einzelnen und die zwischen Mensch und Natur dargestellt, beide Beziehungen freilich in innigem Zusammenhang miteinander, so ist in den spätern das entscheidende Thema umfassende Menschengemeinschaft in der weiteren Einheit der Natur und vor Gott. Innerhalb dieses großen Themas bleiben die engeren der frühen Fragmente lebendig bestehen. So ist es wahrscheinlich, daß auch früher schon das große Thema geplant war, wenn es auch gewiß kein Zufall sein wird, daß in den überlieferten Bruchstücken jener Stufen es zwar klar erfaßt, aber nicht als Hauptthema gezeigt ist. Erst im fünften Kapitel des Ichromans, in der großen Rede Diotimas auf die künftigen Kulte, wird es klar ins Zentrum des Ganzen gestellt. Noch das vierte Kapitel zeigt den Helden in der alten Problematik des Verhältnisses zwischen dem wachen, fühlenden Einzelnen und den Einzelnen, die ihm begegnen. Einer Problematik, die in seiner Seele als Leiden und Erniedrigung vieler Art erscheint, die persönlich ist, aber von überpersönlichem Gehalt. Für eine Zeit reißt ihn aus solchem Leiden, angekündigt durch die Verjüngung der Natur im Frühjahr, die Erscheinung der Geliebten, die als Verjüngerin und Einerin aus den erfrischten Elementen wie eine ihrer Gottheiten hervortritt. Im Gespräch mit ihr nun aber kehrt ins höchste Glück das alte Leiden wieder ein. Der vollkommene Einklang zwischen zwei Wesen, eine geschlossene Gestalt, die in sich selig sein zu können scheint, zerstört seine Geschlossenheit selbst, zerbricht die sich vollendende Form, um offen zu sein und sich zu weiten. Offen will die im Einklang stehende Einzelbeziehung allem Mißklang der Beziehung in der Menschenwelt sein, und über alle andere Beziehung sehnt sie sich den eigenen Einklang auszuspannen. Dieser, noch im Gespräch allein vollzogenen, Hinopferung des eigenen Glücks in ein künftiges Glück aller Gemeinschaft wohnt schon das ganze Geschick der Liebenden, wie es sich in der Schlußfassung des Romans wirklich vollzieht, geheim inne. Hier zum erstenmal wird ganz deutlich, daß die Liebe zwischen zwei Menschen die „himmlische Pflanze“ ist, der gerufen wird: „Wachs und werde zum Wald“ und „Sprache der Liebenden sei die Sprache des Landes“. Sie ist nichts abgelöst Einzelnes, zu isolierter Vollendung be-

stimmt, sondern letzte Zuflucht der großen Liebe in der Menschenwelt und zugleich der Machtbesitz, von dem aus diese große Liebe immer wieder die Welt der Menschen erobern will. Aber in gleicher Zeit und im gleichen rhythmischen Maß, in denen später dieser Beruf der Liebe gesungen wird, wird auch ihr Schicksal, das im Hyperion erzählt ist, ausgesungen:

Seit der gewurzelte,
Allentzweiende Haß Götter und Menschen trennt,
Muß, mit Blut sie zu sühnen,
Muß der Liebenden Herz vergehn.

Liebe, die sich offen und einbezogen halten will in die Welt aller Beziehung, vertagt nicht nur die eigene Vollkommenheit in die Zeit der Vollkommenheit des Ganzen, sie gefährdet und, in der äußersten Hingabe, die der Dichter darstellt, zerstört ihre eigene Verwirklichung. Dies ist das Gesetz, unter dem Hyperion und Diotima auseinander getrieben werden.

Seine erste, noch zarteste Wirkung ist es, wenn Diotima und der Held des Ichromans im fünften Kapitel beginnen, von „den Menschen" zu sprechen. Die beiden gehen schweigend „unter den Blumen" (die Worte des späteren Gesangs von der Knabenzeit „Und lieben lernt ich unter den Blumen"!), bis Diotima den Schmerz, der auf ihren Lippen ist, ausspricht. Da wird deutlich, wie die Weitung der Beziehungssphäre Gefahr ist für die Beziehung selbst: „Ist es denn wahr – je mehr Menschen, je weniger Freude?" Und nun spricht der Freund von dem trüben Gegenbild der Gemeinschaft, vom „Zusammenlaufen", dem „bunten, uneinigen Wechsel" der Menschen, klagt jene Not, deren Verwundendstes die Nötigung zum Mißtrauen ist und die wir als Hölderlins eigenste Not schon aus seinem frühesten erhaltenen Briefe kennen. Der bunte uneinige Wechsel, „wie er mich oft verwirrte, und verzerrte, wie in dem Kriege, den man unter der Larve des Friedens führt, wo man immer das, woran das eigene Herz hängt, vor fremden Pfeilen sichern, wo man so ängstlich jede unschuldige Blöße verhüllen muß, wo der andere bei aller Ruh und Freundlichkeit, die er zeigt, doch mißtrauisch jede Bewegung belauert, ob sie nicht für Feindesanfall gelte, wie in diesem kleinen schlechten Kriege die Kräfte so heillos zugrunde gehen; nein! es ist eine unerhörte Ungereimtheit! Sie bieten alles auf, um zusammen zu sein,

und dann, wenn sie zusammen sind, strengen sie mit aller erdenklichen Mühe sich an, um einsam zu sein im eigentlichen Sinne, sie öffnen die Türe und verschließen ihr Herz – dem Himmel sei Dank, daß ich los bin!" Diotima stellt dem Gegenbild das Urbild entgegen: „ich trage ein Bild der Geselligkeit in der Seele: guter Gott! wieviel schöner ists nach diesem Bilde zusammen zu sein, als einsam! Wenn man nur solcher Dinge sich freute, denk ich oft, nur solcher, die jedem Menschenherzen lieb und teuer sind, wenn das Heilige, das in allen ist, sich mitteilte durch Rede und Bild und Gesang, wenn in Einer Wahrheit sich alle Gemüter vereinigten, in Einer Schönheit sich alle wiedererkennten, ach! wenn man so Hand in Hand hinaneilte in die Arme des Unendlichen –

O Diotima, rief ich, wenn ich wüßte, wo sie wäre, diese göttliche Gemeinde, noch heut wollt ich den Wanderstab ergreifen, mit Adlerseile wollt ich mich flüchten in die Heimat unseres Herzens!

Oft leb ich unter ihr im Geiste, fuhr Diotima fort, und mir ist, als wär ich ferne in einer andern Welt, und ich entbehre der gegenwärtigen so leicht: – wir singen andre Lieder, wir feiern neue Feste, die Feste der Heiligen in allen Zeiten und Orten, der Heroen des Morgen- und Abendlands; da wählt jedes einen aus, der seinem Herzen, seinem Leben am nächsten ist, und nennt ihn, und der herrliche Tote tritt mitten unter uns in der Glorie seiner Taten, auch wer, geschäftig am stillen Herde, mit reinem Sinne das seine tat, wird nie von uns vergessen, und Kronen blühen für jede Tugend; und wenn auf unsern Wiesen die goldne Blume glänzt, in seiner bläulichen Blüte das Ährenfeld uns umrauscht, und am heiligen Berge die Traube quillt, dann freun wir uns der lieben Erde, daß sie noch immer ihr friedlichschönes Leben lebt, und die sie bauen, singen von ihr, wie von einer freundlichen Gespielin; auch sie lieben wir alle, die Ewigjugendliche, die Mutter des Frühlings, willkommen herrliche Schwester! rufen wir aus der Fülle unsers Herzens, wenn sie heraufkömmt zu unsern Freuden, die Geliebte, die Sonne des Himmels; doch ist's nicht möglich, ihrer allein zu denken! Der Äther, der uns umfängt, ist er nicht das Ebenbild unsers Geistes, der reine, unsterbliche? und der Geist des Wassers, wenn er unsern Jünglingen in der heiligen Woge begegnet, spielt er nicht die Melodie ihres Herzens? Er ist ja wohl eines Festes wert, der selige Frieden mit allem, was da ist! – den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht; ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir

sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein."

Hier ist einer jener Durchbrüche, wie es in anderer Weise das Frühlingsfragment von Waltershausen war, wo über die gegenwärtige Reife des Lebens und der Anschauung hinaus, in einem Augenblick höchster Hingerissenheit, das geschaut wird, was erst viel später sicher angeeignetes Bild werden kann. Erst um die Zeit der Jahrhundertwende und in der Folgezeit, erst in den reifsten Elegien und Hymnen, ist wieder so deutlich ein Bild vor den Göttern geeinter Menschengemeinschaft gegeben. Erst viel später auch wird so fromm dem Einen Gotte gehuldigt und so klar das Medium seiner Offenbarung genannt. Und wieder erst in jenen reifsten Gedichten sind die Götter alle so in dem Einen höchsten Gott versammelt wie hier, ein Urbild der Gemeinschaft in der reinsten ursprünglichsten Sphäre der Einheit. Der Charakter der Rede Diotimas als eines Vorstoßes in noch unerobertes Land erklärt es wohl auch, daß sie in der Schlußfassung des Hyperion nicht wiederkehrt und daß auch keine ähnlich deutliche und umfassende Äußerung sie dort ersetzt. Solches Gebiet konnte der Hölderlin von 1795 einmal betreten, aber auch der Hölderlin der Zeit von 1796 bis 1799 konnte noch nicht auf ihm siedeln und bauen.

Einiges freilich ist auch hier Zeichen einer schon gesicherten Stufe. Wenn überhaupt von Hölderlin nach der Tübinger Zeit Götternamen und mythische Gestalten nicht mehr allegorisch verwendet wurden, so wird hier recht klar, wie durchaus eigentlich, in ihrer unableitbaren Wirklichkeit die Götter für Hölderlin gelten. Nach den „herrlichen Toten", den Helden und Heiligen aller Völker und Zeiten, personhafte Wesen wie sie, werden Erde und Sonne, Äther und Wasser gerufen und gefeiert. Sie sind nicht mehr „Zeichen", sinnliche Figuren, die etwas Abstraktes „bedeuten". Sie werden in ihrem sinnlichnatürlichem Wesen, in ihren ungedeutet wirklichen Lebensfunktionen gepriesen. Die beiden Grundworte, die schon im metrischen Fragment in einiger Bedrängnis durch philosophische Hemmungen sich vorgewagt hatten, „Verwandtschaft" und „Begegnung", kehren, das erste in der Anwendung „Schwester", das andere unmittelbar wieder, befreiten und vollen Tones. Wenn nun auch der Geist des Wassers den Jünglingen, denen er in der Woge begegnet, die Melodie ihres Herzens spielt, der Äther das Ebenbild des Menschen-

geistes ist, so ist weder das Wasser damit zum Symbol des Herzens, noch der Äther zu dem des Geistes verflüchtigt und entwirklicht. Die inneren Elementarwesen Herz und Geist grüßen in den äußern Elementarwesen Wasser und Äther die Verwandten. Immer häufiger werden ja von nun an auch die Anreden Mutter und Schwester, Vater und Bruder an die göttlichen Elemente. Im Vorstoß ergriffen aber, wie die klare Gemeinschaftsschau, ist auch die sichere Ordnung, in der hier die religiösen Prinzipien stehen, die man als Polytheismus und Monotheismus in Gegensatz zueinander zu bringen pflegt. Von dieser Stelle aus läßt sich die Art, wie sie bei Hölderlin verbunden und gesondert sind, auch begrifflich klar umschreiben: Der Polytheismus offenbart Gottheit als schöpferisch im Substantiellen und Plastischen, also in göttlichen Einzelwesen, die in gestaltetem Raum, Tempel, und gestalteter Zeit, Festtag, verehrt werden; der Monotheismus offenbart Gottheit als Beziehung erschaffend, also unendlich „einig und einigend" – der Eine, dem kein Tempel angemessen ist, den kein Tag feiert, wird in und mit der Verbundenheit verehrt: Verbundenheit des Seins der Wesen im Raume, Einklang, und der Stufen ihres Werdens in der Zeit, Wachstum. Wie Verwandtschaft Menschen zu Menschen, Menschen zu Göttern bindet, so bindet sie auch die Götter zueinander. Und in der Verwandtschaft aller lebt der Eine Gott, von dem es viel später, 1801, in dem Brief an den Bruder aus Hauptwyl heißt: „Alles unendliche Einigkeit, aber in diesem Allem ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich ist, und dieses sei unter uns Gott!"

Anfang und Ende des „Hyperion" in seiner letzten Fassung klingen zusammen in dem, schmerzlich betonten, Verzicht darauf, den in der Natur waltenden Einklang für die Menschenwelt zu gewinnen. Der erste Brief des ersten Buchs endet, im Rückblick Hyperions auf sein Schicksal: „O hätt ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär ich reicher! – Ja vergiß nur, daß es Menschen gibt, darbendes, angefochtenes, tausendfach geärgertes Herz! und kehre wieder dahin, wo du ausgingst, in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen." Die Situation des fünfzehnjährigen Hölderlin, der sich mit Gott in der Natur einig fühlte und keine Menschen um sich leiden konnte, kehrt vertieft und bewußter geworden bei Hyperion wieder, und der christliche Widerstand von da-

mals, der die Abkehr verbot, scheint hier unwirksam. Nicht anders, nur aus der persönlichen in die Sphäre einer kosmischen Historie gesteigert, klingt es im letzten Brief des letzten Buchs: „O du mit deinen Göttern, Natur! ich hab ihn ausgeträumt, von Menschendingen den Traum und sage, nur du lebst, und was die Friedenslosen erzwungen, erdacht, es schmilzt, wie Perlen von Wachs, hinweg von deinen Flammen!“ Und: „Es fallen die Menschen wie faule Früchte von dir, o laß sie untergehen, so kehren sie zu deiner Wurzel wieder, und ich, o Baum des Lebens, daß ich wieder grüne mit dir . . .“ Die Menschheit ist hoffnungslos und muß vernichtet sein, damit der Einzelne, ohne Gemeinschaft mit ihr, in die ewige Naturgemeinschaft einkehre, wo er dem einen Einzelnen, der Geliebten, begegnet. Und in der Gewißheit solcher Einkehr klingt der Brief in hymnischen Jubel aus: „Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges ewiges glühendes Leben ist Alles.“ Wenn man von einem pessimistischen Ausgang des Romans gesprochen hat, so hat man damit nur eine Teilwahrheit erfaßt. Des unverlierbar göttlichen Wesens der Natur bleibt Hyperion gewiß. In die Menschengemeinschaft aber will dies göttliche Leben nicht mehr eingehen. Und dies, nachdem das Flehen um den Einzug des Göttlichen unter die Menschen noch im Roman selbst aufs innigste erhoben, seine Erfüllung in einer strahlenden Vorschau gestaltet war, ehe der Roman zur letzten Fassung kam. Die äußerst gestiegene Flut des Gemeinschaftswillens staute sich am höchsten und festesten Wehr und konnte von ihm gebändigt scheinen, ehe sie es zerriß und überflutete.

Die Handlung des Romans vollzieht sich auf griechischem Boden und in griechischem Volk; auf dem Boden also, der Hölderlin immer als Raum göttlicher Offenbarung in menschlichem Leben und menschlicher Geschichte geweiht war. In dem Volk, das ihm lange Zeit Wesensheimat war, bis er zur eigneren Heimat fand. Aber freilich unter den späten Nachfahren der großen Geschlechter dieses Volks, unter denen nur die einsamen Einzelnen das Volk in alter, ja höherer als der alten Größe wieder suchen und nicht erreichen. Da ist es nun vor allem wichtig, zu erkennen, welches Bild Hölderlin in den Jahren der Arbeit am Hyperion von den hohen Zeiten des Griechentums hatte. In dem frühen Aufsatz über die Geschichte der schönen Künste in Griechenland sahen wir den Dichter ganz im Banne Winckelmanns und fanden seine Anschauung

völlig gleich der allgemeinen klassizistischen Anschauung des deutschen achtzehnten Jahrhunderts in seinen letzten Jahrzehnten. Weder in den Vorstufen, noch in der endgültigen Fassung des Romans begegnen Anzeichen dafür, daß dieses Bild sich wesentlich gewandelt hätte. Offenbar hat es sich nur zu eignerem, klarerem, reicherem Leben entfaltet. War in jenem Aufsatz nur der von Winckelmann übernommene Unterschied von griechischem und orientalischem Wesen gezeichnet, so wird die Ansicht nun symmetrisch ergänzt durch die Zeichnung eines entsprechenden Unterschieds zwischen griechischem und okzidentalischem Wesen, aber eben nur ergänzt und feiner ausgeführt, vor weiter gespanntem Horizont, nicht im Umriß verändert. Das bedeutendste Zeugnis dieser Entfaltung wie auch jenes Verharrens im gleichen Charakter ist der große Schlußbrief des ersten Bandes.

Das Bleiben in der schönen Mitte ist es, was Kunst und Philosophie, Religion und Staatsform der Athener schön gemacht hat. Wesen, Landschaft und Geschichte wirken daran einig zusammen. Die Schönheit der griechischen Kunst ist nicht das Resultat einer Spannung zwischen Gegensätzen, sondern sie ruht gesichert inmitten der Gegensätze, die keinen Teil an ihr haben, in der gegensatzlosen Harmonie. Ungestört und freier von gewaltsamem Einfluß als irgendein anderes Volk erwächst das athenische. Die Extreme liegen außerhalb, in anderen Völkern, die ihre natürliche Umgebung und Geschichte zum Extrem treibt. In der Kunst der Athener lebt der reife Mensch: „nicht das Kleinliche, nicht das Ungeheure der Ägyptier und Goten", Menschensinn und Menschenmaß sind hier. In der schönen Mitte der Menschheit bleiben auch die Götter. So ist die Liebe zu ihnen maßvoll wie sie selber, „nicht zu knechtisch und nicht gar zu sehr vertraulich". Besonders deutlich wird dann am Wesen der athenischen Politik die sichere Ruhe zwischen den Extremen: „Aus der Geistesschönheit der Athener folgte denn auch der nötige Sinn für Freiheit. Der Ägyptier trägt ohne Schmerz die Despotie der Willkür, der Sohn des Nordens ohne Widerwillen die Gesetzesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform; denn der Ägyptier hat von Mutterleib an einen Huldigungs- und Vergötterungstrieb; im Norden glaubt man an das reine freie Leben der Natur zu wenig, um nicht mit Aberglauben am Gesetzlichen zu hängen." Und die Philosophie des Atheners ist außer Gefahr, bloßer Vernunft oder bloßem Verstand zu verfallen, weil er ihren Zusam-

menhang mit der ewigen, unendlich-einigen Schönheit immer zu wahren vermag.

„Das konnte der Ägyptier nicht. Wer mit dem Himmel und der Erde nicht in gleicher Lieb und Gegenliebe lebt, wer nicht in diesem Sinne einig lebt mit dem Elemente, worin er sich regt, ist von Natur auch in sich selbst so einig nicht, und erfährt die ewige Schönheit wenigstens so leicht nicht wie ein Grieche.

Wie ein prächtiger Despot wirft seine Bewohner der orientalische Himmelsstrich mit seiner Macht und seinem Glanze zu Boden, und ehe der Mensch noch gehen gelernt hat, muß er knien, eh er sprechen gelernt hat, muß er beten; ehe sein Herz ein Gleichgewicht hat, muß es sich neigen, und ehe der Geist noch stark genug ist, Blumen und Früchte zu tragen, ziehet Schicksal und Natur mit brennender Hitze alle Kraft aus ihm. Der Ägyptier ist hingegeben, eh er ein Ganzes ist, und darum weiß er nichts vom Ganzen, nichts von Schönheit, und das Höchste, was er nennt, ist eine verschleierte Macht, ein schauerhaft Rätsel; die stumme finstre Isis ist sein Erstes und Letztes, eine leere Unendlichkeit . . .

Der Norden treibt hingegen seine Zöglinge zu früh in sich hinein, und wenn der Geist des feurigen Ägyptiers zu reiselustig in die Welt hinauseilt, schickt im Norden sich der Geist zur Rückkehr in sich selbst an, ehe er nur reisefertig ist. Man muß im Norden schon verständig sein, noch eh ein reif Gefühl in einem ist, man mißt sich Schuld von allem bei, noch ehe die Unbefangenheit ihr schönes Ende erreicht hat; man muß vernünftig, muß zum selbstbewußten Geiste werden, ehe man Mensch, zum klugen Manne, ehe man Kind ist; die Einigkeit des ganzen Menschen, die Schönheit läßt man nicht in ihm gedeihn und reifen, eh er sich bildet und entwickelt. Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer die Könige des Nordens."

Hier wird es notwendig, kurz auf das zu deuten, was an Stelle solcher Anschauung von Art und Geschichte der Völker beim späteren Hölderlin steht. Die Gefahr, ins Extrem hingerissen oder zurückgetrieben zu werden, besteht auch dort für Morgenländer und Abendländer, und beider Wesen wird mit Zügen bezeichnet, die aus den hier gezeichneten ohne Bruch sich entwickeln. Völlig anders aber sind die Züge des Griechen geworden. Er ist Morgenländer seinem ursprünglichen Wesen nach, die Gefahr des Morgenländers ist seine Gefahr, aber zu seinem Apollonsreich (was hier

nicht gemäß dem Nietzscheschen Begriff vom Apollinischen, sondern eher umgekehrt zu verstehen ist, als Reich des Urfeuers, der Elementargottheit Sonne), zu seinem Apollonsreich erobert er sich die abendländische „Junonische Nüchternheit". So entsteht, aus der Beziehung der polar entgegengesetzten Wesenheiten zueinander, das geformte Wesen, das Hyperion noch zwischen den Gegensätzen ruhen sah, und nur in der Spannung zwischen den Polen hat es nun Leben und Dauer. Dem Abendländer, vorzüglich dem Deutschen, wird die umgekehrt entsprechende Aufgabe zugewiesen, zum angeborenen nüchternen Maß die morgenländische Leidenschaft des Aus-sich-Hinausstrebens sich zu erobern. Als Preis solcher Eroberung wird ihm ein neues Reich lebendiger Gestalt verheißen, reifer noch als das griechische. Denn wie die Völker dort nicht mehr eine statische Ordnung nebeneinanderstellt, als getrennte, sondern eine dynamische Ordnung sie ineinander greifen, in der Beziehung zum Andersartigen sie sich steigern, ergänzen, vollenden läßt, so geht nun auch aus Zeit zu Zeit der Strom lebendiger Beziehung und läßt in der einen reifen, was in der anderen blühte. Nichts ist dort mehr in sein Wesen eingesperrt, die Möglichkeit unendlicher Wandlung ist allem aufgetan.

Das heißt nichts anderes, als daß *nach* dem Hyperion in Hölderlins Welt die Verbundenheit, die in der Natur waltet und in die der Einzelne eintreten konnte, nun ins Menschenreich eingeströmt ist. Die Macht ist in die Sphäre der Geschichte eingetreten, die Empedokles sein nennt, wenn er sagt:

> . . . denn ich
> Geselle das Fremde,
> Das Unbekannte nennet mein Wort,
> Und die Liebe der Lebenden trag
> Ich auf und nieder; was Einem gebricht
> Ich bring es vom andern, und binde
> Beseelend, und wandle
> Verjüngend die zögernde Welt . . .

So kann denn in Empedokles schon der Ruf an die Agrigentiner ergehen, aus der Natur die Volksgemeinschaft zu erneuern. Und wenn auch das Schicksal des Rufers in seinem Volk nicht minder hart ist, das Volk in seiner Zuständlichkeit nicht reiner ist als das Hyperions – jenem Volk

ist schon die Beziehung aufgetan, es lebt in der Dynamik der Geschichte, die einbegriffen ist in der Dynamik der gotterfüllten Welt. So kann dort am Ende die Hoffnung sein, die am Ende des Hyperion verloren scheint: die Hoffnung auf neue Menschengemeinschaft im Angesichte der Gottheit.

Im Hyperion ist die statische Ordnung der Völker und Zeiten noch ungebrochen mächtig. So sicher der antike Athener in der Vollendung ruhte, so sicher war sie dem Morgenländer und Abendländer versagt. Die Trostlosigkeit des Strafgerichts über die Deutschen im letzten Buch des Romans, noch ohne Ausblick auf die Möglichkeit einer Wandlung, ist in solcher Welt notwendig. Notwendig ist in ihr auch, daß die in neue Zeit gesperrten Griechen aus den in alter Zeit ruhenden eigene Hoheit nicht gewinnen können. Notwendig, daß der Wille Einzelner zu echter Volksgemeinschaft nicht nur unerfüllt bleibt, sondern unerfüllbar scheint, daß sie mit ihrer Sehnsucht in die einzig erfüllende Natur hinausgetrieben werden, Hyperion als „Eremit in Griechenland" endet.

Damit wird aber mehr deutlich. Hölderlins spätere Anschauung vom Griechenwesen war, wie wir heute wissen, der erste entscheidende Durchbruch durch die klassizistische im Bereich deutschen Geistes. Wir sehen nun, daß er zugleich die klassizistische Anschauung der Menschenwelt, der Geschichte, der Gesellschaft überhaupt durchbrach. Wenn Goethe, im tiefsten Wissen um die Dynamik der Natur und des Herzens, die Menschengesellschaft gegen die Herrschaft solcher Dynamik verwahrte, erfüllte er sein Fürstenamt im neuklassischen Reich. Mit zunehmender Macht prägte sein Werk eine statische Ordnung der Stände und Werkkreise, der Zeiten und Kulturen aus. Tasso und die Prinzessin scheidet ein ewiges Gesetz, Weise und Narren eine reinliche Schranke. Das Nebeneinander erfüllter Einzelpflichten („Ein jeder kehre vor seiner Tür") verbürgt die Musterhaftigkeit des Ganzen. Aus Zeit in Zeit leuchten die Muster der Vollendung herüber, aber jede ruht geschlossen im eignen Wesen, ja der Augenblick noch will in losgelöster Vollendung sich verewigen. Ineinanderströmen ist den Einzelnen gegeben und immer wieder wird in weisem Maße soviel Beziehungsstrom im Ganzen zugelassen, wie nötig ist, es vor Erstarrung zu hüten, und möglich, ohne die statische Ordnung zu brechen, natürlicherweise also am meisten im späten, von Hölderlin nicht mehr wahrgenommenen Werk. Die Liebenden, bei Hölderlin die eigentlichen Bewohner des Gemeingebiets, sind hier selig, wenn

sie sich vor der Welt verschließen. Der Dichter des Romans Hyperion, der mächtig aus dieses Reiches Grenzen hinausstrebt, ist noch in ihm gebunden, aber er findet sich nicht mit ihm ab. Vor dem großen Durchbruch, der geheim aber nachhaltig den Bestand des Reiches erschütterte, hat es seine tiefe Macht noch einmal an Hölderlin bewährt. Erst als Winckelmanns Bild vom Griechentum in Hölderlin wankte, dämmerte dem Blick des Dichters, erst als es gestürzt und der Bann des Klassizismus damit durchbrochen war, entfaltete sich ihm das neue Reich, in dem es kein Nebeneinander, nur ein unendliches Füreinander gibt.

FLORENS CHRISTIAN RANG

HISTORISCHE PSYCHOLOGIE DES KARNEVALS[1])

1.

Krieg, Revolution, Verworrenheit, dumpfes Dröhnen und Beben – während sie in den Seelen unseres Zeitalters wühlen, was soll da Geschichte des Mummenschanzes? Hat Fasching das Geringste mit Schicksal zu tun? Wozu dient Zergliedern gewesenen Lachens?

Aber, wenn eben dies Lachen Krieg, Revolution, alles Wühlende war? ganz etwas anderes als das Redouten-Amüsement, oder auch der Bocksprung der Saturnalien-Saatzeit! Wenn gräßlicher fast noch, und erhebender auch, Karneval des Schicksals Zerreißer gewesen von Glücken, Ordnungen, Ruhen!

Ja, in ihm vernahmen sich herzklopfend, herzbrechend die Pulse unserer gründigsten Flut; aufschwoll der Ozean unter dem Kahn unserer Brust; sprengte die gesicherten Schollen der Dinghaftigkeit, verwälzte die schöne Oberfläche des Daseins, riß Dämme nieder, aufstaute neue, riß durch Felsen des Glaubens den Stromschwall der Geschichte, und schleuderte aus letzter unerbittlicher Not die Seelen in Seelenangst über ihre Welt auf.

Ein Kriseln geht durch unsere schüttere Zeit. Davon selbst der zerreißendeste Völkerkrieg erst lockere Figuren gefährlich in den Sand schreibt. Schon tiefer klüften Spalten bis in den Busen des Ich. Aber sie all sind nicht das Kommende, sind bloße Merkzeichen. Unser ganzer Zustand scheint aufbrechen zu wollen. Sind wir eine Geburt? sind wir ein Geschwür? Wie ein Alp liegt's uns über; wir atmen keuchend, beklommen, stoßweise, angstweise; wir ersticken im Druck. Wessen? Dessen, was wir auf uns gehäuft! Unserer eigenen Formen, unserer eigenen Behalte! Revolution pocht ans Tor. Ganz eine andere als von Unterdrückten gegen Unterdrücker, von uns selb gegen unsere eigene Unterdrückung! Und doch – wir schaudern; die alte Gesundheit wehrt sich; wir wollen nicht leiden, aus uns selb gesprengt zu werden, und sind uns doch unmöglich so wie wir sind.

---

[1]) Was wir bisher aus dem Nachlaß Florens Christian Rangs veröffentlicht haben, gehörte der letzten Zeit seines Lebens an, der Zeit seiner Reife und Höhe. Dieses Stück hier ist ein früheres (mit Ausnahme der ersten Absätze stammt es, ursprünglich ein Vortrag, noch aus dem Jahr 1909); es bedeutet Weg, bedeutet Hindernis und großen Kampf. Wir bringen es, um unsre Leser eben in den Weg dieses Menschen einen Blick tun zu lassen.

Das Erdseebeben des Karneval-Vulkans mag uns weisen, auf welch vulkanischem Boden wir stehn. In diesen fast erloschenen Krater können wir einsehn. Vielleicht, daß danach wir unsere Verworrenheit klären. Und Mut fassen, daß der drohende Erd-Einsturz auch Erd-Aufsturz werde!

Unser Blut hämmert in den Adern, als wollte es durch die Haut brechen; alle alten Narben schmerzen. An den alten Bruchstellen, da bricht der Blutsturz durch, wenn uns Fieber hinreißt. Und ist es Schwangerschaft, die in uns kreißt: am alten Ort der Zeugung, an der verborgensten Scham-Stelle, bricht das Kind sich ins Leben. Die Durchbruch-Stellen, die Durchbruch-Kräfte der menschlichen Gesellschaft künden sich an. Historische Psychologie des Karnevals – noch rührt, wieder rührt sich der alte Vulkan; hier stehn wir auf schütternder Durchbruch-Stätte. Legen wir unser Ohr auf den Boden: wir werden aus dem Rauschen des Leidenschaft-Glut-Stroms einen Stoß, einen Krampf, einen Aufschrei vernehmen – ein gräßliches Lachen: den Durchbruch des menschlichen *Hohn*gelächters.

* * *

Des *menschlichen* – nicht als ob es auch tierisches gäbe, sondern weil es das nicht gibt; weil dieser Wut- und Verzweiflung-Schrei in der Form des Gegenteils so kennzeichnend-human ist, wie Wahnsinn, Bruderkrieg, Selbstmord: die Schatten der Sonnenhöhe unserer Geistigkeit. Nein, mehr als ihre Schatten – ihre Wurzeln! Der Tempel des Geistes ruht auf Märtyrer-Gebein.

Aus wieviel Elementen Karneval zusammengesetzt ist: Kostüm, Maske, Trink- und Liebes-Orgien, Tanz, Umzug, Narrenschiff, Narrenzunft, Narren-König, Schellenmütze, Pritsche, Lärmmusik, Konfetti, Püffe, verkehrte Welt (und auf jedes dieser Elemente wird seinerzeit sein Licht fallen): wir dürfen davon ausgehen und werden am Schluß es gerechtfertigt finden, daß das Hohngelächter des Karnevals Urwesenzug ist. Soll doch – freilich sind alle solchen Ableiten reichlich unsicher – das romanische Wort „maschera" (dem unser „Maske" gleichgesetzt wird; das „R" sei im holländischen „masker" und in „Maskerade" noch erhalten) das über Sizilien eingedrungene arabische „maskara" sein, das seinerseits bedeute: 1. verkleidete Person, 2. Verspottung. Tritt nun heut auch im buntscheckigen Karneval-Bild die Fopperei und der Spott

– Spott ist gemilderter Hohn – nicht mehr beherrschend hervor: vernehmbar ist das Schalk-Lachen noch. War auch noch in unserm Mittelalter oft grimmiger Hohn. Gegen den Teufel oder gegen die Geistlichkeit zum Beispiel.

Eh wir aber die Zeit aufsuchen, da Karneval nichts als Hohn war, die Geburtzeit des Lachens, das nicht zum Lachen ist, – müssen wir uns den Schrecken seiner Mißtönigkeit gegen jedes andere Lachen auf die Seele laden! Es muß in die Welt geklungen haben wie verirrten Wüsten-Wanderern Hyänen-Lachen, wie hysterischen Mönchen Hohngelächter der Hölle. Wie gut klang das Lachen der Tierheit zuletzt! Die Geschichte des Lachens können wir ja deutlich verfolgen: eine Geschichte wachsender Harmlosigkeit. Jeder kann sie verfolgen an jedem Hund auf der Straße. Er begnügt sich, die Zähne zu fletschen, anstatt zu beißen, einem zu starken oder zu schwachen Angreifer gegenüber. Im Spieltrieb wiederholt er dies nur andeutende Beißen gegen den Spielgefährten, den er für schonbedürftig hält; namentlich gegen sein eigenes Junges und gegen jenes zum Beißen so wenig fähige Tier, das ihn umwirbt, wie er es ansehn muß, während es selbst allzumenschlich als Mensch sich Herr des Haustieres glaubt. Das Fletschen wird wohlwollendes Lächeln, nicht ohne eine leise Marke der Verächtlichkeit. Diese schwächt sich und die Herzhaftigkeit des Wohlbehagens verstärkt sich, seit das Lächeln klingendes Lachen ward. Was allerdings die Stufe der Tierheit überschreitet: der Hund kann den Gruß-Laut des Bellens seinem Lächeln nur nachfolgen lassen, noch nicht vereinen. Aber der redende, singende Mensch läßt das Lächeln laut tönen in das Anlachen lustiger Spiel-Kameradschaft, die des Kinderglücks des friedlichen Lärmens sich freut und arglos dem Kindermut des Staunens vor dem Fremden ausplatzend-schallenden Ausdruck freigibt. Da – plötzlich verzieht sich die gutmütige Grimasse der Verlegenheit zur gehässigen Wut-Fratze, der Silberton des An- und Be-Lachens speit zischenden Geifer des Aus- und Ver-Lachens, die Geste des Nicht-Beißen-Wollens schnappt zu, schnappt um zu einem Beißen-Wollen, wenn man's nur könnte, zu bleckendem Beißen in die Luft, das sich, leider!, begnügen muß, den Gemeinten anzubellen, statt mit den Zähnen zu zerreißen, das aber ihn geistig zerreißt: – welche Revolution, welche Korruption muß in der Menschen-Natur vorgegangen sein?! Wer hat dies gelle Lachen gereizt? wer hat den Menschen so mißhandelt und

ist ihm dabei so unfaßbar gewesen, so unzerreißbar, daß der Mensch seine unschuldige Heiterkeit in diese teuflische Lache überschlug?

Der Gott. – Karneval ist ein Stück Religion-Geschichte, das Karneval-Lachen die erste Blasphemie.

2.

In das Mutterland unsrer Religion, nach Chaldäa, müssen wir uns von den Orientalisten geleiten lassen, um den Ursprung dieser allerseltsamsten Feier aufzufinden. In das Morgengrauen der geschichtlichen Kultur. Nicht weit von Bab-ilu, der „Pforte Gottes", aber weit bevor die Stadt Babylon der Vorort Mesopotamiens ward, näher an 3000 als an 2000 vor unsrer Zeitrechnung, in einer der ältesten Inschriften der Erde, die uns überkommen sind, erwähnt der patesi (d. i. der priesterliche Lehnsfürst) Gudea von Larasch (dem heutigen Tell-loh) eines Festes, an dem die Magd den Platz der Frau einnahm, der Sklave im Rang des Herrn einherschritt" („neben ihm": für gewöhnlich hatte er *vor* ihm zu laufen) „und der Machthaber so niedrig lag wie der Gemeine". Anderseits: um welche Zeitfernen wir das Fest selb früher ansetzen mögen als seine erste Erwähnung, – bei den sogenannten Natur-Völkern findet es sich noch nicht; ihre Masken, Tänze, Spiele spielen nicht verkehrte Welt. Der freche Ulk wohnt am Sitz der Heiligkeit, die Wiege der Tollheit steht im Hause der Weisheit. Im ältesten Staat: in der Theokratie Mesopotamiens. Denn von dem, was die anderen Heimaten von Religionen: Ost-Asien und Mexiko und auch Ägypten an Karneval und Karneval-Ähnlichem enthalten, braucht hier nicht gehandelt zu werden: wie all ihre Kultur, nach dem Urteil der Gelehrten, ist es das jüngere, jünger schon als die bloße Gudea-*Inschrift*; ist auch ohne sonderlichen Einfluß auf unsern Kultur-Kreis verblieben oder wenigstens, wie das Ägyptische, ohne sonderlich anderen als den babylonischen, wenn nicht gar es auch aus Babylonien stammt. Denn nicht leicht können wir die Stärke überschätzen, mit der das Eufratland in die Menschheit gestrahlt hat: der einzige Kultur-Herd zu seiner Zeit –: wie muß sein Anhauch über die ganze Erde hin allen noch schweifenden Menschen-Geschlechtern die Seele gewärmt haben! Daß der *römische* Karneval *babylonischer* Religion sei, wußte noch der Neu-Platonismus. Mit einigen Worten ist darauf einzugehen: weil es Licht auf die Form wirft, in der Karneval auftrat. Macrobius, in seinem „Saturnalien" benannten Buch, läßt das

saturnalische Narrenfest von den zeitgenössischen Philosophen damit begehen, daß sie ernsthafteste Gespräche pflegen über kalendarische, astronomische, legendarische und dergleichen Fragen; beteiligt ist vornehmlich der auch sonst aus der Geschichte bekannte Vettius Agorius Praetextatus; nach seiner Grabschrift: augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecemvir, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum: wenn einer, mußte er die religiöse Geheim-Tradition wissen. Ihm ist Karneval ein Fest der Gestirn-Religion. Ihr Neujahr-Fest: an dem der neue Kalender herauskam und die Konstellation für ein Jahr sich veränderte. Diese Veränderung der Stellung der himmlischen Mächte ist's, die sich widerspiegelt in einer Veränderung der irdischen: im karnevalistischen Rollen-Tausch.

Was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehen: – in diesen kategorischen Imperativ mündet die praktische Vernunft in ihrer ersten Periode, der heteronomen, in der sie zur Herrschaft gelangte. Denn der Logos trat seinen Siegeszug an als Astrologos; die astrale Religion, die den Karneval erzeugt hat, ist die Vernunft-Religion, die Religion der vernünftigen Ordnung. Chaldäa hat die ungeheuerste Denk-Arbeit geleistet, hat geistig mehr als den Ossa über den Olymp getürmt: hat Welt und Gott in ein System getürmt. Betrachten wir zunächst noch nicht das Welt-*Bild* der Babylonier, die Raum-Anschauung, in die sie die ganze Welt zu einer Welt-Anschauung eingespannt haben. Betrachten wir vorher die Größe der Tat. Der Denk-Tat. Während schweifende Stämme nur schweifende Vorstellungen von dem, was nicht zum nächsten Leben gehört, mit sich tragen, hat die angesiedelte Beharrlichkeit des Denkens die Flucht der Erscheinungen zum Kosmos festgedacht. Hat Himmel und Erde, den Stern und den Menschen, hat jedes Ding in Zusammenhang gedacht. Aber damit nicht genug: auch die innere Welt, das Chaos von Willen-Stößen und Vorstellung-Flecken, in dem der urtümliche Mensch tierisch umherschwamm, hat Chaldäer-Vernunft der Welt-Ordnung eingeordnet: zum Kosmos der Dinge ein Pantheon der Geister!, hat eine gegliederte Welt göttlicher Kräfte geschmiedet, Kosmos und Pantheon in Eines geschaut, und also das Bild der Natur verlebendigt zur Aufnahme der seelen-beherrschenden Mächte, die Welt-Anschauung zum Gottes-Willen und den Gottes-Willen zur Menschen-Aktion und

-Passion. Wissenschaft, Glaube, Tat – Einzelseele, Gesellschaft, Gottheit – Freiheit, Notwendigkeit, sittliche Pflicht – alles dies steht in Verhältnis, all diese Verhältnisse proportionieren sich begrifflich wieder zur sinnlichen Welt, und die große Gleichung und Ausgleichung des Daseins schwingt die sperrigsten Elemente im Rhythmus der Zahl. Eine Geistes-Konzentration von überwältigender Wucht! Sie hat das Universum zum Tempel und Wohnhaus der Menschheit in Einem so fest aufgemauert, so lückenlos gefugt, daß die Jahrtausende der Kritik, der Erfahrungen, der Leiden und der verbotenen Genüsse doch nur seinen äußeren Anstrich und die oberste Spitze abgebröckelt haben, auch im Innern wohl allerhand verstellt und vernutzt, und An- und Ein-Bauten sind auch vorgekommen, aber den Bau haben die Zeiten im Kern stehen lassen müssen: auch in unsern Tagen unterschreiben mit ihrem Herzblut Millionen das astrologische Dogma: „was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehn", wenn auch nicht mehr in der astrologischen Form: „was die Sterne befehlen, hat auf Erden zu geschehen". Und auch die Hunderttausende, die vom Himmel nichts mehr wissen wollen, wollen doch noch etwas „über" sich, und wäre es bloß ein Glücks-Ideal, zu dem sie „aufsehn": die Sprache schon färbt ihr Neu-Wollen beständig mit altchaldäischer Schau. Erfüllen wir uns mit Bewunderung vor dem Gedanken-Turm von Babel, vor dieser Zwingburg einer Welt-Methodisierung, vor der Despotie der Gesetzmäßigkeit, in der das Denken, das die Welt in Ordnung dachte, sich dem Willen zur Ordnung gehorsam unterordnet, also daß es den eigenen Gedanken verbietet, in reine Folgerungen überzuschweifen – wie das des indischen Denkens Größe, aber auch Welt-Abgerücktheit ist – und vielmehr den Gedanken die Mäßigung gebietet, ohne die eine praktische Harmonie von allem und jedem nicht zusammengedacht werden kann. Wir bedürfen dieser Bewunderung vor der systematischen Gesetzlichkeit sowohl zum Verständnis wie zum Befremden vor der gesetzlichen Gesetz*losigkeit:* vor dem Karneval.

* * *

Die Tollheit bellt an wider das Gesetz der Vernunft, aber die Vernunft denkt auch der Tollheit einen Platz im System aus. Die Astrologie gibt dem Karneval einen Platz im Kalender, der Gesetzbruch muß ihr einen Rechenbruch decken; das ist die Logik der Astrologik: Karneval deckt die Schaltzeit. Die ursprünglich *zwischen* den beiden Kalender-Jahren

lag: wie die twelve nights der englischen Droll-Zeit; wie Dreikönigen vor Epiphanias, dem altchristlichen Neujahr; wie die katholische Fasel-Nacht, Fast-Nacht, vor Ostern, dem babylonischen Jahr-Anfang. Verbessern wir uns also insoweit: Karneval ist nicht der *Moment* des Jahrwechsels, keine Sylvester-Mitternacht, deren Rummel ihm freilich nachschlägt; der babylonische Determinismus (wenn man ihn so nennen will) hat ohnehin auch das *moralische* Bewußtsein sich mit-eingewirkt, auswirkt also, was sein soll, nicht automatisch, sondern rechnet auf synergistischen Vollzug. Karneval ist eine *Pause*, das Interregnum zwischen einer Thron-Entsagung und Thron-Besteigung (unser Staatsrecht-Satz: le roi est mort, vive le roi! gilt ja für Sultanate des Orients nicht); ist darum eine Prozession, ein Umzug: das Abbild eines himmlischen Prozesses: der Prozession der Sterne, bis das Herrscher-Gestirn des Altjahrs völlig untergegangen ist und das Herrscher-Gestirn des neuen Jahrs auf die Thron-Höhe geklommen; der Korso war das Abbild der Bahn dieser Gestirne.

Das räumliche Welt-Bild der Babylonier hat dem Karneval seine Figur gegeben; als Lückenbüßer der Kalender-Rechnung hat er sich astrologisch einkleiden lassen müssen. Das Gelächter ist in eine Maskerade maskiert. Aber betrachten wir erst noch, *welche Züge* des astronomischen Welt-Bilds dem Karneval dies sein Kleid angezogen haben! Wir mögen anknüpfen an eine Wort-Erklärung von Karneval, die, wenn auch vielleicht nicht ganz so unsicher wie jene von Maskerade, und jedenfalls besser als die volksprachdeuterischen von „carne vale!" („Fleisch, leb' wohl!") oder „carni levamen" („Fleisches Erleichterung"), immerhin unrichtig sein mag, aber den Sinn deutlich zeigt. Le carnaval sei der car naval, der Schiffwagen, wie er noch heute im Karneval-Zug fährt, wie er im rheinischen und vlämischen Mittelalter zur Widereröffnung der Schiffahrt von der Schiffergilde gestellt ward, das Narrenschiff Sebastian Brants – und der heute noch über dem Orient in der Fahne des Kalifen schwebende Kahn der Mondsichel mit dem Stern drin (in jenen Breiten steht für das Auge der Jungmond nicht sichelgleich auf der Spitze, sondern schwebt breit als Kahn), das Schiff, das aus den Wässern des Unterreichs das Herrscher-Gestirn im Jahrumlauf hochtrug zum oberen Firmament, zur Veste des Tierkreises, des Himmels-Festlandes, Himmels-Dammes, auf dem es, nun gleich einem Wagen, ihn weiter trug

zur Kulmination. Denn freilich, so bewundernswert die Energie Chaldäas, ein Welt-Bild zu formen, die Formen des Bildes tragen nur allzudeutlich die Spuren der Anfängerschaft in Natur-Erkenntnis, die Eierschalen des Landes, aus dem es erschaut ward. Und namentlich die Nachwirkungen des Geisterglaubens in seiner vor-astrologischen, animistischen Form. Allerdings – der Babylonier glaubt sich nicht mehr umschwirrt von abgeschiedenen Seelen, front nicht mehr den Bedürfnissen persönlicher Ahnen, betet zu den hohen Göttern des Himmels, deren Wesen all-ein gottheitliches ist. Aber ihren Himmel ausbaut er ihnen, als wären sie dennoch Ahnen, die ungern die Heimat verließen, zur mesopotamischen Heimat. Eufrat und Tigris sind Mitte seines Welt-Bilds. Auch der Himmel besteht aus Wasser, Festland, Luft, und in derselben Anordnung dieser Teile wie auf seiner mesopotamischen Erde: zwischen und an den Wassern nur ein schmaler Land-Damm, tellurisch der Irak, uranisch der Tierkreis. Weiter zur Seite, östlich und westlich – genauer: nordöstlich und südwestlich; so peinlich richtet dieser Fromme seinen Göttern ihren Himmel aus nach der Lauf-Richtung seiner Ströme, wie denn auch sein Tierkreis, der unsern Äquator schneidet, ihr nach schräg gerichtet erscheint – zur Seite also liegen auch noch andere Festländer, aber das sind keine Länder geordneten Verkehrs; denn nur Mesopotamien ist geordneter Staat, nur im Tierkreis wandeln die Planeten. Im Norden hat das Eufratische Land ein Ende; Mesopotamien ist da von Gebirgen, versperrt, hinter denen der Flüßling kein Land mehr denkt, sondern auf der Berghöhe erhebt sich das Luftreich, das Reich des Unsichtbaren, das mit seinem Fuß herab in das jenseitige Ende des Wasserreichs taucht. Denn als eine Schale unter dem Land her wogt dieses und ist zugleich Unterwelt und Süden, weil im Süden (Süd-Osten) das Meer Babylonien abschließt und weil das Flußland abfällt vom Gebirge nach dem Meer zu. Nach dieser heimischen Dreischichtung also baut der Mesopotamier den Himmel. In den er aber auch die Sphären der Sterne einbaut, so daß sein Himmel sich um seine Erde herumwölbt. Als er ihn nun gebaut hat nach dem Angesicht seines Landes, vergißt er das, muß es vergessen wollen: denn er hat nicht eine Natur erkennen gewollt, sondern seinen Herren einen Palast gebaut; dieser Mensch will nicht wissen, daß er den Himmel gemeistert, sondern hat ihn gemeistert, um sich von ihm meistern zu lassen: die Götter, die Nachfolger der Geister-Väter, sollen ihren zagen,

abhängigen, knechtischen Sohn regieren und tun es, indem sie ihn auffordern, seine Erde nach ihrem Himmel einzurichten. Der *Himmel* wird das Urbild, die *Erde* das Abbild. Die Sterne am Himmel aber sind das Lebendige da droben, sind die Lebenszeichen, Signale, Offenbarungen der Götter, besser: die Götter in ihrer offenbarenden Gestalt. Ihre verschlungenen Zeichen von Konjunktionen und Oppositionen, von Sphären-Kreuzung und von Auf- und Nieder-Gang deutend zu beherzigen, ist der Herzensdrang einer religiösen Menschheit – und, Seligkeit!, sie eröffnen sich der bittenden Vernunft: am großen Gesetz der Zahl, das auch ihre Bahnen und Erscheinungen durchwaltet, lassen sie sich berechnen: nichts braucht zu geschehn und nichts darf auch geschehn, keine Herrschaft geübt werden und kein Gehorsam, keine Ruhe und keine Arbeit, außer nach ihrer Bestimmung, – und nun können wir berechnen, welches Beben durch Chaldäa zog, wenn die Berechnung schließlich nicht aufging, wenn die Harmonie zwischen Himmel und Erde in den Bruch ging, wenn die beiden größten offenbarenden Götter, Sonne und Mond, sich nicht in eine Rechnung bringen ließen! Schalt-Tage – o beklemmendes Geständnis, daß die Mond-Umläufe mit den Sonnen-Umläufen nicht in Rhythmik zu denken sind!

Jetzt gibt sich uns zu erkennen, warum bei Naturvölkern Karneval noch keine Statt haben kann. Weil diese nicht nach dem Sonnenjahr auch, dem nur astronomisch zu berechnenden, ihr Leben einstellen, sondern außer nach den erdhaft sich aufdrängenden Jahreszeiten nur nach dem sinnlich so auffälligen Mond-Umlauf! Aber dann sind wir auch reif, mit-bebend zu erkennen, *was* für Gefühle in der Schalt-Zeit durch die babylonische Brust bebten. Die *Ur-Zeit* stand auf, als die Vernünftigkeit wegfiel, – die Gespenster-Spüke, die Zauber-Fratzen, die Larvenhaftigkeit, die besessene Angst schamanischer Mondsucht! Die schwüle Bangigkeit der Wilden, die der ohnmächtigen Furcht vor Nacht-Maren, vor unzähligen heimtückischen Anfällen unberechenbarer finsterer Unholde eben anfangen sich zu entschlagen im Aufschauen zum beruhigenden Mondlicht (der Mondgott ist der älteste Gott auch in Babylonien!) – die fragende Bangigkeit der höchstens halb erst Beruhigten, ob nicht aber der Mond selber auch ein Alb sei, ein berückender Schlimm-Dämon, – und aber der Aufschrei aller Bangigkeit in Angst: das Licht, in dem die gütige, ja endlich wirklich gütig geglaubte, Licht-Gottheit im Neumond ihr

Gesicht wieder zeigte, das sie eine gesetzte Zeit lang verborgen, dies Licht könnte den Betern doch wieder genommen werden, die Schatten könnten es verschlingen: – dies dreifach bange Beben doppelt sich noch in der babylonischen Seele, wenn Mond *und* Sonne zugleich den Dienst am Himmel versagen; ob dies auch nicht anschaulich, sondern nur denkmäßig feststellbar. Noch unser Karneval – wie die wilden Mond-Anbeter, wie die fanatischen Mekka-Pilger (deren Wallfahrt das alt-arabische Frühjahr-Neujahr feiert, das nicht mit dem Vollmond, wie unser Ostern, sondern mit dem Neumond eintritt), wie diese mit Lärm und Steine-Schmeißen und Drohungen gegen die Schatten dem Mond zu Hilfe kommen, so auch tobt noch unser Karneval mit absichtlicher Mißmusik, wirft Konfetti und schreit gegen die Larven: sia ammazzato! Und so wild wie die Angst war, so wild der Freuden-Jubel, wenn das Gestirn heil durchkommt, wenn endlich, endlich, das glückhafte Schiff aus der nächtigen Tiefe auf das Feste hochkommt! Wie der reußische Kaiser der orthodoxen anatolischen Kirche am Ostern der Auferstehung des Christen-Lichts noch jüngst die Petersburger Schildwache küßte, so mochten der babylonische Herrscher von Marduks Gnaden und der Trabant vor seinem Thron bei der Anatole des Marduk-Licht-Sterns sich in die Arme sinken. – Doch alles mit Maß: im Reich der Vernunft-Zucht beherrschte man sich; begegnete vor allem den Atavismen der Angst mit Gegen-Maßregeln: die Weisheit, die mit dem Kalender in der Hand die Gesetzlosigkeit gesetzmäßigt hatte, setzte ihr auch einen Herrn, erwählte für die Spanne, da alle geistliche Autorität verblich, einen Interrex. Der freilich nicht, wie die Erdenvertreter eines heilig-gnadenden himmlischen Herrn auf festem Stuhl saß, sondern durchaus profan und der Menge durchaus nicht zur Ehrfurcht empfohlen nur eben die Prozession eines Zwischenspiels, einer Ausgelassenheit, durchzuführen hatte. Der Prinz Karneval ist der älteste aller Präsidenten auf Zeit. Über auch die innere Beklommenheit aber half sich der erfindungreiche Kultur-Babylonier: er trank, er betrank sich. Bis er sich schließlich selbst nicht mehr ernst nahm, bis die Sorgen von ihm fielen und der Spuk komisch ward: da ließ er Gott, da ließ er den Fehl-Gott einen guten Mann sein; da ersäufte er die Angst unter Spott und Gelächter.

Aber nein! Damit hätten wir ja den Karneval – erklärt! Hätten selbst uns von jenen alten Rationalisten fangen lassen, von den weisen Priestern, die ihn – geklärt, geläutert, weg-erklärt haben. Ihm so einen andern Sinn untergeschoben haben, daß die Narrheit sich selber nicht mehr verstand, sich Narrheit dünkte, ohne es zu sein. Und wenn sie nicht absichtlich als kluge Polizei ein ewig dummes Volk zum Narren gehalten, haben sie nicht unbewußt in der Diagonale der Kräfte eine Opposition, die gegen den Strom anwollte, ans Ufer abgeschoben, stromab landen lassen? Einen Radikalismus vernünftig gemacht und zum Element der Ordnung konzessioniert? Wie, wenn der Mensch gar keine Angst vor der Rückkehr zur Angst gehabt hätte, sondern im Gegenteil eine Sehnsucht nach den kruden Atavismen, einen Ekel vor vernünftigem Gesetz? Und das hätte mit aller Kunst von Logik und Astrologik ihm *verborgen* werden müssen? – Ich bitte, legen wir noch einmal unser Ohr auf den Boden; horchen auf noch ein tieferes Rauschen der Tiefe: rauscht nicht empor– der *Wille zum Rausch*?

Dessen Tollheit, nicht Narrheit, in allen Karnevalen des Dionysos raste. Dessen brüllender Seegang seine blutschaumgekrönten Wogen hertrieb vom Stromland des Orients über die Ufer Phrygiens, Thrakiens, in das hellenische Europa in so wütender Brandung, daß ihr Orgiasmus alle Ufer von Religion, Wissenschaft, Kunst und Leben überrannte . . .

Doch das möchten große Worte scheinen. Seit Nietzsches großer Wille „das Dionysische" sich zur Losung gewählt, berauschen die Gerngroßen sich gern an einem Schlager, dem für sie keine Sach-Kraft von Erkenntnis inwohnt. Um den Weltsturm des antiken Karnevals zu verstehn, müssen wir freilich sein Wehen an der Seele verspüren. Aber dazu vorab bescheiden die Tatsachen studieren: damit die Wirklichkeit auf uns wirke und das Wesen enthülle.

Auch Mythologie und Religiongeschichte aber, zu sehr auf die äußeren Erscheinungen bedacht, haben die dionysische Verwirrung nicht innerlichst entwirrt. Haben Grund und Grenzen der bacchantischen Raserei gegen zufällig Ähnliches nicht wesenhaft abgesteckt. Haben obschon gewußt doch nicht bewußt betont: einerseits wie naturwidrig dieser neue Natur-Kult, anderseits wie bloß zeitweilig und in Perioden verlaufend.

Die Dionysos-Orgien der orphischen Religion auferwecken in Schaltzeiten das ausgeschaltete Chaos.

* * *

Nicht der natürliche Rausch mit seinem Toben und Frieden, geistliche Verzückung und Verzerrung wird begehrt. Dionysos der Tobe-Gott, dessen wilde Jagd winternächtig, märzstürmisch über Wald und Berg braust, ist ursprünglich nicht eins mit dem Gott der Rebgärten und des strotzenden Weinschlauchs. Das delirium potatorum und die dionysischen Delirien waren den Griechen durchaus verschiedene Dinge: als König Kleomenes von Sparta, lebenslänglich trunkfällig, schließlich geist-betäubt sich den Bauch aufschlitzte, hat selbst ein so götterfürchtiger Mann wie Herodot darin allenfalls eine Strafe des Schicksals, aber bewahre keine göttliche Tat zu sehen vermocht, und die nüchternen Spartaner urteilten eiskalt: sowas komme von der Vorliebe für den Ungemischten. Gleichgültig auch das Mittel, das in den heiligen Rausch setzen mag: die Mänaden schöpften ihre Begeisterung nicht nur aus der Kanne. Auch ist nicht alles, was wir Orgie nennen, dem Bacchos rechte Orgie; sogar eine gewisse Nüchternheit und Enthaltsamkeit verbietet er nicht: trotz der „Götterkinder", die von den Mänaden zur Welt gebracht wurden, trotz des Eindringens des Bacchos-Rauschs gerade auch in die phallischen Kulte, darf Euripides in seinem Bacchen-Drama sagen: „zwar zwingt Dionysos die Frauen nicht, gegen die Lockung der Kypris sich schamhaft zu halten; aber in ihrer Natur liegt es, allezeit und in allen Dingen schamhaft sein zu können." Und doch schlägt dieser sozusagen besonnene Wahnsinn aller Menschlichkeit bewußt ins Gesicht. Schlägt zurück in Tierhaftigkeit: darum müssen sich die Mänaden in Hirschkühe verkleiden; darum Schlangen in ihren Händen. Schlägt zurück in schamanische Unterstufe von Religion, die mit nerven-zerrüttenden Tänzen einen Geist sich einzaubert; den Tanz-Orgien der wilden Völker, der Derwische und Fakire, den epidemischen Tanzsüchten auch unseres Mittelalters haben berufene Forscher die mänadischen Schwärme verglichen. Ein Hexen-Sabbat fand statt auf dem anderen, dem Apoll ungeweihten, Gegen-Gipfel des Parnaß: die Pilgerinnen zum delphischen Tempel tobten im dicken Schnee nächtens dort gellende Fackel-Reigen: die Teufels-Tenne heißt er davon noch heut. Auch den Geißlerzügen wären diese Reigen wohl zu vergleichen, mit Dolchen und versteckten Lanzenspitzen ritzten sie sich; Plutarch berichtet vom Dionysos-Fest der arkadischen Agrionen, mit gezücktem Messer habe der Priester des Gotts den Mänaden nachlaufen müssen und welche er erreichte niedergestoßen.

Humanität schlägt zurück in kannibalischen Blutdurst; dem Publikum des Euripides erscheint nicht unglaubhaft, daß die Bürgerinnen Thebens (nicht die Sklavinnen, der Pöbel; nein: die Damen der Gesellschaft!) beim mänadischen Schweifen wie Metzgerhunde eine Rinderkoppel anfallen und die Königmutter ihren Sohn bei lebendigem Leib zerreißt. Das Schauspiel der Wirklichkeit war nicht gelinder: aus zahlreichen Zeugnissen steht fest, daß diese Frauen dem Opfer-Tier – dem Opfer-Stier meist; in ihm wurde Dionysos selbst vorgestellt – das Fleisch mit den Zähnen heruntergerissen haben; der häufige Beiname des Gottes „Roh-Fleisch-Fresser" erinnert, wie Schlingen rohen Fleisches in seinen Dienst gehört hat. Man blieb auch nicht beim Opfer, es zu töten; man zerriß die Schlangen in Händen. Man blieb nicht beim Tier: diese Weiber, selbst Mütter, zerrissen kleine Kinder, Glied um Glied, und fraßen sie auf. Vom Opfertier griff man zum Menschenopfer zurück: von Chios, Tenedos, Lesbos und Kreta wissen wir's; von wieviel anderen Kultstätten nur wegen der Kargheit an Nachrichten nicht auch? Von Chios und Tenedos wissen wir sogar, daß auch dies Menschen-Opfer bei lebendigem Leib in Stücke gerissen wurde. Auch verwechsele man dies, soll ich sagen menschenfresserische oder bestialische? Zerreißen und Zerbeißen von Kindern und Unschuldigen nicht mit der Hinrichtung von Verbrechern an apollinischen Sühn-Festen! Das Mexiko Huitzilipochtlis, Dahomey und der schlimmste Moloch-Dienst weisen nichts Schlimmeres auf.

Auf Weiber-Seite! – Merkwürdig: die Männer stehn mänadisch zurück. Soweit nicht etwa amtlich als Priester beteiligt. Exzedieren in Baccho wie es scheint nur im heutigen Sinn. Vergießen nicht Blut, sondern gießen sich Wein ein. Jagen nicht über die Berge, sondern sitzen nieder zum Sauf-Kampf. Aber darum daß sie den Kult der Raserei den Weibern überlassen, rasen sie selb frei vom Kult-Zwang dionysisch um so mehr. Spielen den freien Orgiasmus gegen den gebundenen aus. Werfen der jonischen Natur-Philosophie und der Vernunft des Anaxagoras den orphischen Traum Platos, die Ideen d. h. Gesichte, in den Weg. Unterwerfen alles göttlich-Gesetzte der leidenschaftlich-trunkenen zitternden Wallung. Dionysos zwang die Pythia in seine Ekstase, in ihr, statt aus Zeichen, fortan zu weissagen; zwang selb dem Apoll, dem metrischen, Maß-Gott, den Schwärmer-Kranz des Efeu auf die olympische Stirn; schwang sich, den dem Homer noch so unwichtigen, in die Adern all der

alten alternden Götter; drang als der Gott, der besessen macht, gottbesessen, en-theosmiert, den Menschen vor den Göttern neue Furcht auf, neuen Glauben. In ihm durchrangen die Männer sich zu neu-überwältigender Männlichkeit, überwanden den Knecht-Gehorsam gegen Himmel-Schickung, fanden empörerischen Mut zu erlösender Tat. Im Rausch des Dionysos hat Athen der nüchternen Tugend gesetzlicher Lakedämonier die Vormacht aus den Händen gerissen, in jener orgiastischen Schlacht der Tollkühnheit, bei Salamis, die sie, und mit ihr die See-Herrschaft, gewonnen haben in demselben Geist einer die Menschlichkeit mit Füßen tretenden Wildheit, in dem sie dem Dionysos – nicht dem Zeus, nicht der Athene, nicht den Göttern des Meers! – zum Schlacht-Beginn das Schlacht-Opfer gebracht: nicht von Bock oder Farren – ein Menschen-Opfer: drei lebendige Gefangne!

* * *

Das Rasen entbrannte in zeitlichen Zyklen; der Hohn auf Menschlichkeit brach sich als Karneval Bahn. Als babylonisch-trunkenes Lachen maskierter verkehrter Welt in Schalt-Prozession. *Durch das Kalender-Loch der Unordnung brach der Triumphzug des Dramas der Außerordentlichkeit.*

Ich wage in der Tat nicht weniger zu behaupten, als daß überhaupt die moderne Freiheit des Geist- und Seelen-Lebens in die Zeit gesprungen ist als Faschings-Bocksprung und -Freisprung. All unsre Passioniertheit der Subjektivität. All unsre geladene Unfähigkeit, nur immer in den Ordnungen ruhig zu atmen und nicht uns immer wieder darunter dem Ersticken nah zu fühlen und platzend sie und uns zu zerreißen. Nur daß längst der außerordentliche Ausbruch des Rauschs von Leidenschaft ordentlich geworden, allgemeines Seelen-Recht, allgemeiner Seelen-Zustand, und die Beschränkung auf kalendarische Perioden abgestreift hat. Was unterscheidet uns von dem Fatalismus der Asiaten, von der Passivität ihres Himmels-Determinismus? *Das Pathos*! Dessen Wiege in der Wiege des Knäbleins Dionysos stand, in der „Schwinge", in der über die Pause des Jahr-Umschwungs der irre Tumult gott-verlassener Griechen den Gott des Überschwangs aus der Geburt „schwang". Das Pathos, das heute auf offenem Markte billig geworden, aber in die Freiheit der Öffentlichkeit seinen Weg laufen mußte durch die enge Gasse des Karneval-Korso, mit dem Weinkrug zur Entschuldigung in der Hand.

Alles Ringen der Menschheit seitdem um die Wahrheit kommt von der Komödie, die Hellas damals gespielt. Von dem verzweifelten Mut, Komödie zu spielen, wenn die Götter im Stich ließen, auch außerhalb der Schalt-Zeit. Von dem Mut, die Komödie als Tragödie zu spielen. Die Theater-Schlacht von Salamis sei uns dazu Zeuge.

Ich meine nicht, daß Themistokles und Aristides bei Salamis eine Rolle gespielt hätten; ich meine, daß sie keine gespielt haben, daß sie ohne Deckung durch Himmels-Autorität, unter Ausschalt der Götter des Laufes der Dinge, die Frechheit hatten, unberufen zu siegen, zu unberufener Stunde, profan. Noch nicht einmal offen-profan; doch noch schauspielerisch; noch nicht gleich der Rolle der Rollenlosigkeit sich erdreistend, agierten sie die Rolle einer Extra-Gottheit. Travestierten sich innerlich, indem sie ihren Mut nicht aus sich erglaubten, sondern aus einem Gott, den sie in sich trügen. Travestierten ihn äußerlich, indem sie ihn den Göttern des sichtbaren Laufes der Dinge, den Winkern der Natur-Zeichen anähnelten. Den Seelen-Rausch verkleideten sie in den Gott des Rausch-Tranks, den Seelen-Sturm in den Gott der Winter- und Frühjahr-Stürme; beide wieder ineinander; und diesen Gott in so buntscheckig zusammen-geliehenem Kleid wagten sie anfangs nicht auftreten zu lassen außer im offiziellen Durcheinander der Fasching-Verkleidung als den närrischen Narrenführer Prinz Karneval. Selbst die salaminische Schlacht hat Dionysos gewonnen als Zwischenkönig des verrückten Jahr-Endes. Vielleicht sogar die wirkliche; doch kommt darauf nichts an; obwohl man anführen könnte, daß sie geschlagen ward am Tage der Iacchischen Prozession der kleinen Eleusinien, am alten Jahr-Wechsel-Fest des Erdmutter-Kults, wo ihr Gott-Sohn, der Heiland – in der dionysischen Zeit mit Dionysos eines gedacht – aus dem Reich der Tiefe neu heraufgeboren wird; ihn heraufzugeleiten war eben der Dienst jenes Iacchisch-tumultuierenden Umzugs. Herodot erzählt uns auch die Legende, daß dieser Prozession-Schwarm dionysischer Mysten, aber der schon Höheren, der Abgeschiedenen, der Geister, von der Luft aus als jauchzende Staubwolke zum Sieg das Vorzeichen abgegeben habe, da er sich plötzlich über die Flotte der Perser geschwenkt. Aber worauf es ankommt: dieser Fastnacht-Dionysos hat die ideale Schlacht, die geträumte gewonnen, die des Aeschylos in seinen „Persern“: im Bockspiel des Theaters in der Karneval-Saison. Denn nicht so verhält sich hier

Dichtung zu Wirklichkeit wie verklärender Nachklang zu vollbrachter Tat, sondern wie Erfüllung der Tat im Bekenntnis zu ihrer Wurzel. Das Volk des Dramas prägt das Drama seines Siegs sich verklärend ins Bewußtsein, indem es ihn in die besondere Präge zurückführt, die es dem Karneval-Spektakel von Schicksalswegen kraft seiner Geschichte geben gemußt. Weil diesem Volk ein besonderer *Angst-Mut* auferlegt ward, wovon die Gründe nicht hier zu erörtern sind. Seinen Sieg, seine Freiheit hat es erfochten als karnevalistischen Trumpf und Übertrumpf. Als es der heulenden Beklommenheit, dem gärenden Brausen, dem wüsten Halloh, dem gräßlichen oder lasziven oder läppisch-glücklichen Lachen und den paarsprunghaften Witzen und Stegreif-Ansprachen der hinter dem Wagen des glückhaften Schiffs einhertollenden Chöre, als es dieser schreiend unberedten Disharmonie Rhythmus, Melodie und Harmonisierbarkeit eingoß, indem es dem Braus einen Text unterlegte, der den Sinn des Unsinns aussprach, der den verworrenen Lärm zu klarem Ton umbefahl mit dem betonenden Akzent des durchschlagenden Worts. Das die Tänze hochschnellte zu Dithyramben, die besoffene Händelsucht befiederte zum jambischen Pfeil-Regen, zu einer Poesie lästerlicher Kritik, zu schamlos-lachender Bosheit treffsicherer Invektive. Das den Thespis hinriß, seinen Karren – den car naval der Autoritätlosigkeit – zu besetzen statt mit einer stummen Puppe mit dem Hypokriten, was den „Schauspieler" nur bedeutet, weil einerseits den „Scheinheiligen": den Gott nämlich, der es wider Recht und Gesetz ist, anderseits den „Bescheidgeber": diesen Gott unrechtmäßiger Arroganz, wie er auch das eigenste Recht der rechten Götter sich anmaßt, als Diktator der Menschen ihnen ihr Schicksal zu bescheiden, ihnen Bescheid so zu geben, daß der Menschen Wille sich beuge. Athen, der Hafen, drin das Wandelschiff des Popanz, der zum Wortführer geworden, die feste Statt seines Ankergrunds fand, fand die Führerschaft kulturell und politisch als die neuformige Stadt der Wort-Führerschaft. Nicht gesetzlich, nein diktatorisch: über Bundesgenossen, über gleich-freie Griechen, die dem Bann der rauschenden Rhetorik unterlagen. Fand sie so auf allen Gebieten des Lebens, darauf Beredsamkeit die Führung Priestern und Geschlechtern aus der Hand nehmen kann und Philosophen und Demagogen übertragen. Und fand sich auch selb in seine Führerschaft erst, als es die erfochtene Siegestat sich im Rauschwort zusprach. Wie die Arme der

Sieger von Salamis nie so losgedroschen hätten ohne das flegelhafte Wort, mit dem ihr Admiral unverschämt im Kriegsrat die ehrerbietige frostige, ihm Schweigen auflegende Rangordnung und Korrektheit der Mandarinen zerdrasch, und wie sein vorlautes Wort nie hätte laut werden können, hätte nicht längst schon in der Gär-Poesie der Fasching-Auflehnung das tyrannische Anti-Tyrannen-Wort Sitte und Ordnung zu zerschlagen sich erdreistet, so konnte die Stadt der Theater-Deklamation diesen Sieg ihrer Herrschaft als ihren wirklich haben und in der Seele glauben nur im Triumph der Verwandlung in Wort-Sieg-Geschmetter. Nur indem sie ihn sich zusprach von den weltbedeutenden Brettern, auf denen bei ihr der Welt-Possenreißer gelandet war, – gelandet in den pathetischen Ernst.

* * *

Ist schon der Enthusiasmus des Worts Karneval, wie viel mehr der noch wortlose, dem babylonischen noch ähnlichere! Der doch mit dem der theatralischen Losung die passionierte Bockstößigkeit eines trotzigen Anwollens gegen das Gewiesene gemein hat. Die ganze Umpassionierung Griechenlands durch die eindringende orphisch-mänadische Religion ein Karneval des Widerstreits im Zeichen des Tobens, des Tobe-Gotts, auf den die Herrschaft der Götter der Weisheit übergeglitten; in der Bodenlosigkeit verzweifelnder Angst vor dem unerhörten Druck, mit dem die medische Wucht die Jonier und Athener vom Heimatboden weggedrückt hatte über die Grenzen des Festen herein in das Meer; ein Karneval unaufhörlicher Empörung Entsetzter, die Wiedereinsetzung begehrten in den Besitz von Vater-Land und Väter-Glaube, ohne darin je wieder ansässig werden zu können: weil, wer erst erwerben muß, was er von den Vätern ererbt hat, um es zu besitzen, im Werbe-Drang eine neue Seele erwirbt, also daß er die alten Seelengüter verliert; weil die mänadische Wut, kraft deren allein dies Griechenland den Perser-Angriff und die Demütigung unter Überordnung abschlug, auch in seiner Seele alles kurz und klein schlug. Bis zur schließlichen Erschöpfung des politischen und Geist-Rauschs. Ich würde nicht wagen, dies Toben aller gegen alles Karneval zu heißen, wenn nicht gerade die Linien seiner stummen Züge noch mehr als seine Wort-Ausbrüche einliefen in das Rollentausch-Fest der kalendarischen Schalt-Wandelung.

Wenn die Freischärler des Leidenschaft-Aufgebots – das waren die Flottensieger aus frommen Landwehren geworden – ihre Weiber aus der

sonst so strengen engen Hut des Hauses heraus schweifen ließen als Mänaden in das charakteristische Männergeschäft, das im Frieden den Krieg ersetzt, in die Jagd, und wenn diese in die Hirschdecke verkleideten Jägerinnen mit tödlichen Bissen jeden Mann anfielen, der sich ihrem gehetzten Freiwild-Schwarm nahte: sehn wir da nicht die Rolle des Manns übergehn auf das Weib und die Rolle des Menschen auf das Tier: die Rolle des Jägers auf das jagbare Wild? Ist das etwas anderes, als daß am athenischen Dionysos-Fest der Anthesterien die Sklaven bei den Trinkgelagen an den Platz der Herren aufrückten? daß auf die Dauer der großen Dionysien die Gefangenen frei wurden? In alledem, nicht nur im Theater, regiert Dionysos nur aus dem Titel des Prinz Karneval, nur in den Interregnen der ordentlichen Götter. An den Anthesterien wurden die Tempel der Himmlischen verschlossen und das sonst stets verschlossene alte Lenaeon, der Kelter-Tempel, geöffnet. Wir müssen uns nur vorhalten: der Grieche hat nicht mit einigen wenigen Schalt-Tagen, sondern mit der ganzen Spanne von etwa Weihnacht bis Ostern als der Schalt-Zeit zu rechnen, mit den langen harten Monaten der Abwesenheit Apolls, da er außer Lands gegangen, jenseits, zu den Hyperboreern; in denen selbst Delphi dem Dionysos unterstand. Infolge von Kalender-Vermantschung, die eintrat zumal seit der Anfang umdatiert wurde beim Übergang des Frühlingspunkts der Ekliptik aus dem Tierkreiszeichen des Stiers in das des Widders. Hier ist nachzutragen: schon Babylonien lebte nicht etwa nach einheitlichem Kalender, besaß kein einheitliches astrologisches System, sondern jede Tempel-Schule lehrte ihre besondere Weisheit und jede Tochter-Religion übernahm mesopotamische Himmels-Rechnung verändert oder zu verändernder Entwicklung; aber weil das den Grund-Ansatz nicht berührt, namentlich nicht den Karneval, hatte ich die Weitläufigkeit verkürzt in den Gesamt-Ausdruck der „chaldäischen Religion", wobei selb der Ausdruck „chaldäisch" dem Wissenden Vorwegnahme einer späten Entwicklung besagt, um sich dem Laien-Sprach-Gebrauch anzubequemen. In Hellas aber beginnen die verschiedenen Karnevale zusammenzulaufen in eine einzige lange Zeit der Geistes-Freiheit. Zwar der athenische Fest-Kalender und der darin nicht wesentlich verschiedene delphische – wir brauchen uns nicht mit deren Wirrnissen zu bemühn! – geben sich Mühe, das nicht aufkommen zu lassen. Weil nämlich sie mit neuen Kunstgriffen – mit periodischer Verlängerung eines Monats

und mit der Metonschen Reform z. B. – bemüht bleiben müssen, den alten oder die alten Schalt-Brüche zu beseitigen, können sie einerseits zwar den Fasching-Charakter bestimmter Dionysos-Feste verdunkeln, da sie auch diese nur in längerer als einjähriger Wiederkehr feiern, müssen anderseits aber diesen Charakter um so deutlicher betonen: um den Bruch zu überbrücken, müssen sie ihn scharf hervorheben; darum feiert Athen seine Dionysien nicht die ganze Winterzeit der Abwesenheit des Licht-Apoll, sondern nur an soviel Tagen, als wirklich zwischen Sonn- und Mond-Umlauf Differenz-Tage lagen, und verteilt diese auf Anfang, Mitte und Ende des Vierteljahrs. Womit doch abgesteckt wird, daß im Grund nicht mehrere Faschinge, sondern ein einziger herrscht: ein einziger Kursus dionysisch-festlicher Unordnung – in unserem Kirchenjahr, in seiner festlichen Hälfte, noch heute bemerklich –, den damals das mänadische Treiben erfüllt. Denn auf diese Stichzeit beschränken sich die Tänze und Chöre der Weiber auf den Bergen: alle zwei Jahr auf dem Kithäron, im „Fackelträger"-Monat des kürzesten Tages auf dem Parnaß, beginnt die Winter-Feier der Thyiaden, der „Stürmischen", wie sie in Delphi heißen, die Sterben und Auferstehen feiert, aber nicht deshalb, weil die klimatische Jahreszeit dazu veranlaßt. Wiewohl die Dichter der Natur-Empfindung, Euripides besonders, den Gedanken der Schaltzeit auch diese Stimmung verliehn haben. Denn freilich: die Jahrwende im Zeichen des Stiers, des auch dem Dionysos vorzüglich heiligen, fällt klimatisch für Hellas in den Anfang des lenzlichen Wieder-Aufblühns der Natur: an diesem Ostern jubeln denn die Bacchen-Weiber durch Wald und Wiese am hellen *Tag*. So tanzen auch ihre Reigen den Tanz der Gestirne vom Sinken des einen Herrscher-Lichts bis zum Neu-Tag des anderen. Genau so Gang und Sinn der Männer-Dionysien: auch sie feiern in Chören, und wie die Weiber hinaus auf die Berge schweifen, so die Männer aufs Land, in die Wein-Dörfer. Bis sie schließlich die Dorffeiern in die Vorstadt verlegen: dort, und nicht im heiligen Altstadt-Tempel-Bezirk, halten Athen wie Sparta die „städtischen" Dionysien. Die ländlichen bleiben, aber als schwächeres Zweitstück: ihre Wipp-, Schunkel- und Vaganten-Späße werden eingeschränkt auf den eigentlichen Schalt-Monat; die größere Schaltzeit wurde der Stadt zugewiesen. Dort wiederholen im „Hochzeitmonat", nach dem einen tempus clausum für Eheschließung, das in der christlichen Adventzeit fortlebt (wie konnte

man Ehe schließen, wenn die gesetzlichen Götter aussetzten!), und vor dem anderen unserer Fastenzeit (diese wie jene einst Schalt-Zeit!), die Männerchöre den ländlichen Fasching im „Kelterfest" mit Prozession und Theater, das immer mit Satyrdrama oder Komödie endet – mit karnevalistischer Satire und Parodie! Danach inmitten des Vierteljahrs zwei Tage – etwa um Rosenmontag und Fastelabend – pflichtmäßige Bezechtheit und den Tag darauf das Totenfest Allerseelen, unser Aschermittwoch (von dem unser Allerheiligen-Allerseelen vor der Adventzeit ein Nachschlag wieder an den Anfang jenes eigentümlichen Kirchen-Vierteljahrs). Endlich die großen Schluß-Dionysien: das Aufersteh-Ostern: in das Heiligtum an der Burg wird im feierlichen Zug der Dionysos-Götze dithyrambisch – wie ich übersetze: im *zweitmaligen* Triumph – zu Wagen mit Fackelgeleit übergeführt; jetzt werden die Olympier neu angerufen – den dazu für Athen gedichteten Dithyrambus des Pindar besitzen wir –; jetzt zum letztenmal ein Maskenzug Trunkener, aber mit Veilchen und Rosen bekränzt; jetzt in aller Pracht Wieder-Auftritt der Götter im Chor-Schauspiel, zum letztenmal verhöhnt durch satirisches Schlußlachen; jetzt geht das Fest aus der Amtbefugnis des Archon Basileus, des bestellten Jahr-Herrschers, in die des Archon Eponymos über, des Neujahr-Herrschers, der den Beruf hat, die neue statt der abgelösten Herrschaft mit Namen zu berufen. Auch die Reigen der Männer-Dionysien enden mit dem Aufkommen neuer Herrschaft über ein wieder ordentliches Jahr.

Nun stellen wir vor unser geistiges Auge den Zusammenhang Platonischer Dialoge mit den theatralischen und lesen aus der griechischen Lyrik – Anakreon besingt es, Sappho ward drum besungen –: wie die Unsterblichkeit-Sehnsucht sich abstößt und wegschwingt vom leukadischen Fels Apolls, um trunken vor Liebe untergehend durch des Okeanos Tiefe ins Jenseits zu schwimmen; herauf zu den Gestaden der seligen Unsterblichen: ist es nicht der car *naval*, den der Enthusiasmus besteigt? Sogut wie im Thespis-Karren? Derselbe außer sich geratene Menschengeist, der das enthusiastische Metrum der Weinleselieder des Bacchos frech gebraucht, Archilochischen Hohn darin auszuschäumen? Dasselbe frech-ungezügelte Wort, das sophistisch alle Wahrheit und Sitte verhöhnt, zerfetzender, als Mänaden je Kinder zerfetzt? Dieselbe Wider- und Gegensätzlichkeit, die mit verletzendem Wort Griechenlands poli-

tische Körper zerfetzt, seine Bürgerschaften rasend aneinander hetzt? und selbst zu schlimmer Letzt, als das Bacchantentum nach Rom überspringt, dem Rom, das diesen Unglücklichen vergebens eine geordnete beschränkte Freiheit zu gewähren versucht, noch in Rom sich als nihilistischer Wahnsinn kundgibt, als revolutionäres Attentat gegen alle sittlichen und staatlichen Schranken? Jenes Senatusconsult von 186, das die eingedrungenen Bacchanalien unterdrückt, hat ergehn müssen, weil im Mysterium maskierter nächtlicher Tänze der empörerische Rausch jede Schandtat, jeden Mord, jede Ausschweifung verübte, die Willkür und Wahnwitz zu träumen gewagt: und schon siebentausend waren es im prosaischen Rom, die wegen dieses Taumels abgeurteilt werden mußten.

4.

Sie *wollten* sich berauschen. Sie ergriffen die Schaltzeit, sie ergriffen den Rauschgott, um über etwas wegzukommen. Über Störungen des geruhigen Lebens? Dazu die *Tragik* des bacchantischen Karnevals? dazu seine vulkanische Schlamm- und Feuer-Woge? dazu die Sintflut eines Wein- zugleich und Blut-Bads? O nein, dies Toben erlöst nicht von etwas, das den Menschen durchtobt; diese Posse von Delirien maniakalischer Fratzen, lächerlich, rührend und schauerlich anzusehn, zerreißt das Herz und heilt kein zerrissenes. Ja, der Adel der Begeisterung schwebt über diesem stürmischen Meer, aber er selbst ist Salzlauge bitterster Qual. Die hat der Mensch *gesucht*, die hat er sich eingerauscht; nur wer nicht den Mut hat, das wissen zu wollen, mag vor dem furchtbaren Ausbruch einer Tobsucht der Menschheit, ihrer absichtlich herbeigezogenen Tobsucht – denn das ist die Trunksucht, die vergötterte Trunksucht (als Religion kam sie auf, als Anbetung einer jener unmenschlichen Allzumenschlichkeiten, dem Wahnsinn und Selbstmord verzweifelt verwandt!) – nur der mag vor dem weinseligen Bacchos-Gesicht noch glauben, noch glauben machen wollen, Lyaeus habe die Welt erobert als Sorgenbrecher. *Als Vernunft-Brecher*! als Zerbrecher der Ordnung! als Durchbrecher wieder ins wilde Chaos! Auch in dem, was in der karnevalistischen Unordnung die Ordnung darstellt, in der babylonisch-astrologischen Form des Karnevals, ist der Rausch das Ursprüngliche, Überwältigende. Der frei angetrunkene Rausch; dem der freigeistige nachfolgt, indem er sich seiner zuerst als Vehikels, danach als Symbols bedient. Und zwar der im

Karneval angetrunkene Rausch, nicht der zufällige beliebiger Gelegenheit. Der revolutionäre Festrausch: er gibt die Weltflut, die Götter- und Völker-Schicksale verspült. Diese heftigste, also vorderste und älteste, Rausch-Welle, die ist's, die ihre Zunge gestreckt und Bresche gerissen hat mitten durch die Deiche der Ordnung-Religion, die aus dieser Veste eines Pantheon-Kosmos allerhand Steine ausgebrochen und mitgeschwemmt hat, und die dann mit diesen Trümmern eines Festen ihren auflösenden Schwall selbst wieder verbaut und zugestaut hat zu neuem See-Becken wieder geglätterter, wieder geruhiger Kultur – der unsrigen –, durch deren Wall und über deren Bord weg Karneval, und auch nicht-karnevalistischer Suff, nur wie ein Unfug verstohlenermaßen oder durch Ventile knapp durchsickern darf, hier und da, in seicht verkümmernden Rinnsalen. Aber schwach und entfernt, sie weisen doch noch auf die Durchbruchstelle dämonischer Gewalt.

Des *Dämons Bacchos*. Der mit einem Pandämonion das Pantheon überrauscht hat. Wie kam der Mensch an den Dämon des Rauschs?

Wie kam der Mensch an den Dämon der Vernunft? Der Dämon des Rauschs ist der Dämon der Vernunft; der Dämon der Trunksucht packte die Menschheit, weil und als die Vernunft ihrem Dämon den Laufpaß geben mußte. Dem Dämon, der sie peitschte, bis daß sie in Gott ruhte. Die Schöpfung des Pantheons war dämonische Energie. So furchtbare, daß sie mit Erschöpfung enden mußte. Gedenken wir des vorhin über die Größe der Denk-Tat Gesagten! Die Vehemenz eines Schwungs der Gedanken, die Gott und Welt in eine Sphären-Musik schwang, schwang die Denker-Seele in den Rausch; entschwang ihrem Rausch die Kraft zum Rausche-Flug. Enthusiasmus, Gott-Besessenheit, darin wußten die Alten das Wesen der *Wissenschaft*; noch Philo Judaeus, einer der als nüchtern beschrieenen Alexandriner, der übrigens auch zwei Bücher über die Trunksucht geschrieben, nennt seine Gelehrsamkeit Enthusiasmus. Wenn heutige Wissenschaft so methodisch-langsam, so ernüchtert-bescheiden, so skeptisch sich selbst anfressend oder selbstgefällig jeden Kiesel beleckend prosaisch im Staub kriecht, ist es, weil sie auch nur so rinnsälig der großen Denkflut nachtröpfelt, wie Karneval und Suff heut der dionysischen Rauschflut. Gedenken wir weiter des über die Geister-Angst Gesagten! wie die Angst über die vernünftigte Seele kroch, wenn ihr Vernunft-System ein Loch kriegte: das Schaltloch; wie die Vorwelt

der Religion, der Toten-Geister-Glauben, mit all seinem Grausen da lebendig wurde. Dann werden wir erkennen: Vernunft – ist Flucht vor Angst; und Rausch – ist die Angst und Flucht vor Angstlosigkeit, heraus aus der Vernunft, als diese die Seele zwar aus der Toten-Angst geflüchtet hatte, sich ihr aber selbst als tote Ordnung auflegte. Und Hohngelächter – ist das Wutbellen des Trunkenen, wenn nun auch der Rausch von ihm flüchtete, ihn im Stich ließ.

Ausrauschung–Einrauschung: dahinter steht der Anfang, das religiöse Grund-Erlebnis, dessen Gewalt dem Menschen Gewalt getan hat, bis er sich selb überschlug, bis seine Seele ausfuhr aus der geruhigen Tierhaftigkeit in die rasende Energie, die alle Menschlichkeit und Menschheit in Schwung gebracht hat und noch erhält, in alle Ängste und Flüchte und Räusche: – das ewig-erschütternde, allen Fluch, allen Segen in sich tragende religiöse Ur-Erlebnis: *daß der Geist über die Seele kommen ist und die Seele über den Geist will. Und doch nicht mehr entgeistete Seele sein kann und neuen Geists bedarf, immer neuen und doch des alten.* Geist genommen in allem und jedem Sinn, dessen dies Wort fähig ist: vom Toten-Geist an, zumal dem des toten Vaters, der über die Seele des Menschen-Sohns kam, bis zum letzten Vernunft-Glauben, daß Geist die Vernunft sei! Aber es ist Zeit, diesen Glauben abzulegen, der uns zu der ärmlichen Folgerung verleitet, die menschliche Geistigkeit habe sich aufgebaut durch Kombination von vernünftigen oder nützlichen Erfindungen und Entdeckungen mit immer mehr abgeklärten Bildern des Traums. Ohne Leidenschaft also, ohne Erguß von Fanatismus. Geist bedeutet nicht Evolution, sondern Passion der Seele, Passion bis zur Revolution. Als der Toten-Geist vampyrisch der Seele das Blut absog, riß sie einst ihn sich ab in so wilder Qual, daß in dieser Bewegung sie nicht früher rastete, als bis sie ihn in Himmel und Hölle weggeschleudert, den Geist zum Gott oder Gegengott gefernt hatte. In der Kraft dieser Wut aber – welche Seligkeit! welches Leben durchströmte die ausbrechende Seele! welche Fülle und vorher nie gekannte Weitschaft! Aber als sie aus dem Toten-Geist den lebendigen Gott geschaffen, den ihrem Leben zuträglichen, ward ihre Bewegung selbst wieder tot; und doch trug die Seele jetzt unstillbare Gier nach nicht weniger Fülle und Ausdehnung, als wozu sie sich geweitet. Da schuf sie sich den Ersatz-Geist, einen Einguß von Geist, den willkürlichen Rausch. Denn der mehr unwillkürliche

Rausch der Erotik, der auch jenes selige Gefühl der Gott-Geschwelltheit eingeistete, stillte trotz Überreizung – und wahrlich, Babel hat ihrer nicht verschmäht; auch die europäische Bock-Geilheit der Dionysien und Saturnalien nicht; noch unser zahmer Karneval schlägt „unsittlich" über die Stränge! – den Durst nach Aufregung auf die Dauer nicht. Jederzeit entbot aber der Rausch-Trank der Seele das Selb-Gefühl, sich selb zu kosten; *sich* im Elan des Auf- und Überschwungs des Geists; ohne des Geists tyrannischen Druck. Aber auch dieser Rausch verrauscht, auch der Gott, der den Menschen gegen die rationalen Götter enthusiasmiert hat, läßt ihn im Stich: – da fletscht der Mensch knirschend die Zähne gegen die Macht, die ihm die Ambrosia des Rauschs aus den Adern, die Speise der Macht aus den Zähnen reißen will; dem Hund gleich, der fletschend den Knochen verteidigt. Grinsender Zynismus wird schließlich dies Fletschen, wenn der Mensch nicht mehr weiß, wen er anfletschen soll. Anfangs aber weiß er: den Gott selb, den Rausch-Gott, der ihn schnöd verlassen; den Teufel d. i. den Gott, der ihn foppt, den Schein-Gott, der ihn um sein Wesentliches, um sein schwer-erkauftes Seelen-Heil betrügt, um sein Rausch-Glück einer Wiedergeburt. Und da beim Menschen des Hundes stummes Fletschen längst klingendes Anlachen geworden, so schlug das jetzt um, in dieser Quetsche auswegloser Seelen-Not, in den Hohn des Auslachens, in das irr gegen sich selb wütende Verlachen, in das schneidende, scheidende, erlösende Lachen. Der Ekstatiker der Rausch-Religion lachte rasend des dummen Teufels, der sich einbildete, ihn foppen zu können, dieweil er, der Mensch – das zu glauben, zwang ihn das gesteigerte Selbgefühl seiner Seele – vielmehr ihm den Laufpaß gab: die aus dem Rausch wiederkehrende Vernunft sprach dem Katzenjammer zu, daß der Rausch-Gott es sei, der das Spiel verloren habe und seine Herrschaft nicht behaupten gekonnt. Die Götter des Weines sind selber besoffen – wurde das Dogma des aus der Höhe der Betrunkenheit fallenden Menschen. Das er in seiner astrologischen Religion dahin orientierte: die fallenden, in die Unterwelt fallenden, Sterne, das sind die betrunkenen Götter, weshalb während des Schalt-Endes des atsrologischen Jahrs die Stern-Götter eine solenne Kneiperei abhalten müssen (den Sylvester-Punsch); was sich natürlich nicht aus dem Vernunft-Haushalt versteht, der vielmehr die Pause der Ordnungslosigkeit nur hätte mit gemessenem Ernst, ohne Lachen, ohne Gröhlen

entgegennehmen können. Aber weil erst und noch von Leidenschaft geschwellt schüttete der Trunkene, als die Trunkenheit ihm entweichen wollte, selb sich aus von dem Gott, gegen den Gott, der ihn abzuschütteln Lust zeigte: hielt ihn wütend fest in der einzigen Manier, die der Wut noch zu glauben erlaubte, er vermöchte ihn festzuhalten: den Verdunsteten, unsichtbar, unpackbar Gewordenen zerfletschte er hörbar, schuf an Stelle des Rausch-Gotts sich einen Rache-Rausch: mit rächendem Zahn riß er Gott laut herunter; spottete sein und lachte über die Ohnmacht, daß der Gott keine Strafe darauf folgen ließ; übertrumpfte die satyrhafte Übertrumpfung der langweiligen Vernunft mit blutiger Satire auf den zu kurz weilenden Erlöser. Dionysos wird von den Berauschten zerrissen; doch dies ist noch heilig; aber von den sich Entrauschenden wird er, der Eleuthereus, in der Spott-Figur Silens geistigzerreißend profaniert: die saturnalische Puppe kriegt Prügel und wird triumphierend ins Wasser geworfen, d. i. in die Hölle. Nur darum auch aneignete sich das Rausch-Lachen die von der astrologischen Ordnung ihm zugeschobene Vorstellung eines Rollen-Wechsels der auf- und absteigenden Gestirne – um den abfallenden Rausch-Geistern allen Tort anzutun. Glaubt wirklich wer, Sultane wie die altbabylonischen Kuduriden, Götter-Söhne, hätten jemals auch nur im Scherz ihren Lakaien die Pantoffeln geküßt? Aber sie zu Pantoffel-Helden zu machen, zu Pantoffel-Göttern, die nur einen lächerlichen Schein zu regieren an sich trugen, das war ihr Spaß, und der aller Herren d. i. Väter in den Reichen und Häusern von Sumer-Akkad. Ohnmächtige, die nicht mucksen durften, setzten sie an den Herren-Tisch, ließen sie sich sattfressen und übervoll trinken, um sich von ihnen kitzeln zu lassen mit der Andeutung, daß es Herren gäbe, die man mit Fußtritten heimschickte, wenn sie sich beifallen ließen, lästig zu werden, wenn sie sich etwas herausnähmen, das an wirkliche Herrschaft grenzte. Die Rolle des gepritschten Hofnarrs auch im germanischen Mittelalter; und zu vergleichen die Prügel, die Hans-Wurst, der Wurst-Fresser, kriegt, und den Fresser Herakles im antiken Satyr-Drama. Fußtritte an Götter das, symbolische! Das Narrenlachen des Karnevals läutet Rebellion. Zähnebleckend gegen die Götter lacht der Mensch Göttermord.

Was steht auf jedem Karneval-Domino geschrieben? Domino! „Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos

scabellum pedum tuorum" – der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße –: die Anfangsworte des heiligsten Psalms der Christenheit, auf die Jesus und sein Apostel die göttliche Erhabenheit Christi begründen; die Worte des Abendgesanges der Domherren, bei dem sie einen Domino zu tragen hatten: einen Mantel, auf den astrologisch-mathematische Formel-Zeichen gestickt waren, wie sie das Domino-Spiel abgesehen hat! Im Kleid dieses Dienstes travestiert der Narr in profanster Gemeinheit den göttlichen Herrn dieses Dienstes. Nicht jeden Gott verhöhnt Karneval; er verhöhnt den Heiland, den Erlöser vom Fluch des Gesetzes, der nicht kräftig genug aus dem Kosmos erlöst.

Aber dies bedarf noch eines Wenigen, um ganz verständlich zu sein.

5.

Denn mit Wenigem nur haben wir noch den letzten Akt zu zeichnen, der dies große Passions-Drama auf seine volle Höhe heraufführt: über die Höhe des Dramas, über die attische Tragödie – von der wir das Letzte noch nicht gesagt haben – auf die Höhe der Welt-Geschichte: in einen Triumph, in dem Rausch und Kosmos in Eins zusammenschmilzt. Im tragischen Bockspiel überwindet der Karneval sich selbst; der Rausch, der das freie Wort an sich gerissen, der seine Tollheit in das Hohngelächter und Hohnwort überschlagen, überschlägt dies noch weiter in das erlösende Wort, das den Weg bahnt zu der Tat, die den Hohn und Götter-Sturz und Götter-Mord aus dem Weh kehrt durch Erschaffung eines neuen Gotts; des Glaubens an eine neue *Art* Gott: den Gott-Menschen.

Ich bitte um Erlaubnis, hier scheinbar einen Seitensprung zu tun. Ist es nicht befremdlich, daß ich vom eigentlichen Masken-Wesen noch nichts berichtet? Hier ist der Ort, es nachzuholen; dennoch nur zum Teil. Denn freilich darf ich das Thema nicht dahin erweitern, den Ursprung und Ursinn der Masken zu schildern; Maskenbrauch ist viel älter als Karneval; Karneval schafft nicht Masken, er vertauscht sie nur. Und dies selb erst in der dionysischen Periode. Bei den Hellenen, die von der Zeit ab, daß die Perser-Woge sie in Verzweiflung gewälzt und die sich nachwälzende Rausch-Woge aus der Verzweiflung heraus, durch die Not und das bleibende Bedürfnis nach Rausch und die neue Verzweiflung, wenn die Rausch-Spannung nachließ, über die Linie seelisch herausge-

schleudert waren, die im Land der konstanten Gesetz-Religion auch das Karneval-Lachen noch in Ordnung einschnürte. Denn nunmehr darf ich gestehn, daß, soviel wir wissen, in Babylonien selbst der Karneval noch nicht alle die Entwicklung genommen, die ich trotzdem, wie ich glaube: mit innerem Recht, an die babylonische Religion angeknüpft habe. In Babylonien war der Gott-Respekt noch zu groß; daß der car naval dort schon karnevalistisch aufgeführt worden sei, daß gar dort schon jemand eine Maske zum Ulk vorgebunden, dürfen wir, trotzdem die verkehrte Welt des Karnevals, der Trunk und der Hohn uns schon begegnen, billig bezweifeln. Insbesondere Maske ist des Chaldäers heiliger Götze. Eigentlichst gesprochen; ist ihm Repräsentation einer himmlischen Gottheit. Maske ist von Ursprung her Zauber-Kleid gewesen: Überdeckung des Natürlichen am Menschen mit dem Kleid, dem Aussehn, der offenbarenden Gestalt einer Übermacht, die der Mensch aber soweit hat überwunden, um in ihrem Kleid und also in ihrer Kraft andere nun überwinden zu wollen. Stärkere als er, die aber schwächer als die Macht sind, in deren Hülle er unterkroch. Im astrologischen Chaldäa ist Maske darum das Stern-Kleid: die Überkleidung eines Ortes, Tempels, Staatheiligtums, oder eines Regenten, Sprechers, Propheten, Priesters, mit den Emblemen des Sternbilds, dessen Himmels-Ort, Himmels-Stellung, Himmels-Autorität oder Himmels-Orakel hier gerade gnadete, hier den anderen, den irdischen Pol seiner Einfluß-Linie setzte. Wenn der König zu Gericht sitzt, kann er es nur bedeckt mit dem Sternenkleid und in den Farben seines Gottes: Nebukadnezar nur als Repräsentant Nebos, Assurbanipal nur als der Assurs. Wenn der Priester Orakel gibt, wird er Person: personat – muß durchsprechen durch die Maske des Gotts (– der Professor ist eine Person, Gott aber auch eine, nämlich eben der Professor im Professor! –); wenn ein Gott an einem Ort verehrt werden soll, muß die Stätte das Kleid des zu Verehrenden tragen: ein Götzenbild ist ein Götterkleid, das einen Merkpfahl überdeckt (der jüdische Ephod, der zugleich das Schulter-Kleid des Priesters und den Gußbild-Götzen bedeutet!). Alle Autorität ist Maske; die Menschheit zerfällt in Personen, d.i. Masken und in bloße Menschen, die nichts bedeuten; Menschen-Sohn im Gegensatz zu Gottes-Sohn hat noch im Mund Jesu diesen unterscheidenden Sinn. An der Autorität der Maske, der Person, wer wagte sich daran wohl in Babylonien zu vergreifen?

Aber Hellas, das wagte das; das fühlte seine Seele so elend ohne den Rausch, daß es den Rausch selbst vergottete (Babel kennt keinen Dionysos) und im Besitz eines Gottes, der nicht astral ist – und überhaupt nicht himmlisch noch gegenhimmlisch, nicht chthonisch, höllisch, unterweltlich –, der selb keiner Maske zum Enthusiasmieren bedarf und keine Maske seinerseits mit göttlichem Respekt deckt, – im Angst- und Not-Taumel dieses rasenden Gotts schlupft auch, wem es nicht zusteht, in die Maske eines Gotts. Gläubig; nicht zum Hohn. Ja, Hellas steckt auch den Rausch-Gott selber und seine Anbeter in Maske, daß sie nicht anderen Göttern nachstünden. Findet ihm eine Stern-Maske, als wär's ein himmlischer Gott. Und ist er es nicht? ist es nicht der alte Gott der Urzeit, als er noch nicht aus Gespenst zu Gott abgeklärt war, der im Rausche jung auflebt: – der alte an Wesen, der neue an Anbetung: Zeus wieder Dämon geworden, Dionysos d. h. Zeus-Sohn, Jung-Zeus, Gott-Sohn gegen Gott-Vater –; ihm dient darum die Stier-Maske des Gestirns, das den vergangenen Aeon offenbart; dem Anbeter aber das der neuen Periode: die Maske des Widders, des Bocks der Tragödie.

Kraft dieser Masken-Freiheit nun, in der die Begeisterung des Rauschs alles Heilige in sich zieht und auf ihren Gott bezieht und also erlöserisch auch die Masken-Starre löst, wagt denn Thespis die Skene – ursprünglich die Hülle, wie noch Skenos bei den Pythagoräern – im car naval karnevalistisch aufzuführen, mit in den bacchantischen Reigen zu ziehn; wagt, unpriesterliche, unberufene Personen als Personen der Götter auftreten zu lassen. Und findet hierfür ein gläubiges Volk, das im Chor sich huldigend zu dieser Offenbarung einfindet. Nicht genug kann ich betonen: im dionysischen Theater ist alles voll von Glauben der Offenbarung: da *wird* nicht der Heros dargestellt, da stellt er sich selb dar, da stellt er sich ein; da materialisiert er sich, wie unsere Spiritisten sagen würden; er ist in demselben Sinn im Agonisten, wie Nebo in Nebukadnezar, wenn Nebukadnezar Nebos Insignien angelegt hat. Wir dürfen nur einen Aeschylos nicht nach Aristoteles beurteilen; beurteilen wir doch auch Shakespeare nicht nach Voltaire.

O weh aber, wie war die Glaubensbereitschaft des Rauschs, durch Begeisterung den Gott leibhaft zu beschwören, – diese verwegenste Notwendigkeit einer gequältesten Seele, als letzte Arzenei den Glauben an die wirkliche Wahrheit des begeistert Erlebten einzunehmen, – wie war

sie furchtbarer Täuschung ausgesetzt! So furchtbarer, daß die Angst hiervor alle bisherigen Geist-Gewalt-Taten der Menschheit noch überkrampfte: aufs äußerste strengte die Seele die Kraft ihrer Leidenschaft an, die tödliche Ernüchterung fernzuhalten. Dieser Angst genügte kein Lachen, genügte nicht: im Satyr-Drama, in der Komödie das auslachende Gelächter aus der Wortlosigkeit verwandelt zu haben in den Logos des Worts, in diese vom Logos der Vernunft sich auf den Leib geschmiedete Waffe. Diese Angst schuf sich durch das Fieber-Wort des Rauschs statt des Gottes, der schnöd im Stich ließ, einen besseren, einen verläßlicheren Gott; und der dennoch nicht bloß ein vernünftiges Wort sagte, sondern durch seine Rede ein begeisternder Gott war, der die Seele nicht weniger als der Rausch mit Spannung erfüllte, dann aber nicht täuscherisch rausch-gleich entwich; einen Menschen-Gott: so leibhaftig wie Menschen nur sein können, leibhaftiger, tatsächlicher, tat-persönlicher, wahrhaftiger als je ein Gott vorher, deren jeder schon je den Glauben betrogen. O, diese Seele verbarg sich durchaus nicht, wie schändlich ihre Götter sie zum Narren hielten; sie alle, nicht nur Dionysos. Wie niederträchtig mit Neid, List, Willkür gefühllos diese Götter oder das, freilich auch sie zwingende, Schicksal den Menschen das Erdenklichste an Schrecken in den Weg werfen. Wie kaum je sie die heroische Größe, die Symphonie von Begeisterung und Leben, den Sterblichen gönnen. Wie die Himmlischen, die Geistigen, Dionysos eingeschlossen, den Irdischen eine Mäßigung befehlen, die diesen gerüttelten Spielbällen des Geschicks notwendig fehlt; und wie sie dann unmäßig strafen: mit Untergang, und nicht einmal mit edlem, sondern den Ohnmächtigen noch besudeln mit allem Gift und Geifer schmählicher Rache-Tücke: mit stinkender, mit markverzehrender Krankheit, mit Irrsinn, Verrat, Blut-Schuld und Blut-Schande, die sie über die Seele wälzen. Da ertönt über das Hohn-Lachen, da ertönt über das Hohn-Wort der Elenden, Geschändeten, Betrunkenen ergreifend aus ihrer letzten Begeisterung ein unerhört neues Wort, ein sich erhörendes Gebet: die Evokation eines Helfers wider das Schicksal, eines hochzeitlichen Gottes, der Geist und Seele in ihrem Widerstreit befriedigend vereine, nicht in einem faulen die Kraft auflösenden Frieden, sondern durch die Pforte der Passion hindurch in den passionierten Triumph. Alle Personen, alle Orakulanten dieser szenischen Gott-Beschwörung glühn ihre Glaubens-Kräfte zusammen – und siehe! die Tragödie erlebt

die *Prophetie*: die Prophetie, daß der neue Gott erscheint, der die Begeisterung durchrettet in eben der Wende, da sie rettungslos enttäuscht und verloren scheinen muß; und nicht nur eben durchrettet, sondern herrlich hochhebt, da er selber sich über die Bühne erhebt: der „deus ex machina" – „ex machina"? o nicht doch! dem Hellenen, dem vor-hellenistischen, vor-aristotelischen, vor-alexandrischen, war das *kein* maschinenmäßiges, kein gekünsteltes Gemächt, sondern echteste Götter-Schau: die Vision des Übergotts, der mit dem Mensch-Leben, mit den Seelen, die ihn erbetet, mit allem Geist aller Begeisterung in Macht unauflöslich verbunden war. Doch dies war erst Vorwegnahme prophetischen Gesichts! Bis aber eines Tages – an dem Tag freilich erlosch die erfüllte Tragödien-Prophetie! – diese Selb-Überbietung des tragischen Karnevals sich überschnellte und umschlug aus Theater in was wir Wirklichkeit nennen, was aber dem tragischen Beter nicht in dem Grad vom Theater abstach – noch das Theater in dem Grad von der Wirklichkeit –, wie einer gebetlos gewordenen, an Wunder ungläubigen Zeit. Jenes Tages da das Wunder eintrat – wer einen Ausdruck moderner Entwicklung-Lehre bevorzugt, sage: diese Mutation –, daß der Gott des hellenischen Menschheit-Ringens sich inkarnierte nicht in die Nach- und Vorahmung eines auf ein paar Stunden auf die Theater-Bühne gestellten Schauspielers, sondern in den weltgeschichtlich-schreitenden Griechen-Agonisten der Vollendung, in den großen Alexander, der den großen Agon der Dionysier wider die Astrologen, der Freiheitskämpfer wider die Sklaven der Ordnung, der Durch- und Verbrecher wider die unter ihrer eigenen Last Niedergebrochenen, der Hellenen wider die Perser-Babylonier auf der Erden-Welt-Bühne zum Sieg durchgekämpft hat; durchgesiegt dadurch, daß er auf seinem dionysischen Zug die großkönigliche Krone, die Tiara einer Überdeckung des Menschen mit Gottheit (von der die Narrenkappe noch ein Zerrbild), die Götzen-Maske der Himmels-Herrschaft seiner Begeisterung zusprach und eigenmächtig, eigengläubig, sich aufsetzte als dem Gott und Mensch in Einem: dem außerordentlichen Menschen so maßlosen Schwungs, daß er auch das Reich Gottes, des Gottesgnadentums, ja die Natur Gottes in sich einschwang. Die Erde, der Himmel, die Leidenschaft, das Gesetz, alle fanden ihren Platz jetzt in dieser einen Menschenbrust – und das menschliche Hohngelächter gegen die Gottheit verstummte. Denn an dieser *Erfüllung* des griechischen

Tobens – die Geschichte Griechenlands schließt mit Alexander! – war jede dionysische Griechenbrust beteiligt. Was jetzt noch fortklang, war neuartiges Lachen: das silberne absolute Glück-Lachen: absolutiert aus dem relativ glücklichen Lachen der Harmlosigkeit durch die Überschleuderung in ein letztes Not-Lachen, ein letztes Not-Wort, eine letzte Not-Tat. Wir wissen von den römischen Saturnalien, wie sie wirklich eine jener in der Menschheit-Geschichte so seltenen Zeiten waren, die im Bewußtsein des Volks als schlechthin unübertrefflich glückselige, als das goldene Zeitalter sich eingegraben haben. Denn das Volk, das den saturnalischen Karneval feierte – und wieviel andere Götterfeste dazu, die fast alle jetzt den Charakter einer ausgelassenen lebenslustigen Fasching-Prozession annahmen; in dieser Weise einbürgert sich im Genuß der augusteischen Pax Romana die Außerordentlichkeit in die Tagesgeleise –, dies Volk hat das Alexandrische Traum- und Tat-Werk der Realisierung eines höchsten Ideals, einer Gott-Menschheit, fortgesetzt realistisch-stätiger, in beruhigender Weise: wie durfte noch ein Thespis-Karren, ein Beten um mehr, ein Hohnlachen gar das Siegervolk durchziehn, dessen Bürger im Dithyrambus des kapitolinischen Triumphs als offenbarer Gott, als Jupiter in Person, alle Ekstasen der Welt zur Schau fahren durfte? Das Römer-Lachen hat keine Tragödie mehr.

Welch ein Weg der Seele von dem ersten blasphemischen Hohnlachens-Fest – denn auch das Hohngelächter fängt nicht individuell an, sondern volkmäßig, volkmassig; gleich den erotischen Frühlingfesten vieler Naturvölker und den babylonischen und unseren kirchlichen Bußtagen; wird darum auch, als Karneval nicht Sache mehr des ganzen *Volks*, nicht Privat-, sondern Narren-*Zunft*- oder ritterliches Narren-*Ordens*-Fest; schrecklich die Vorstellung, daß einmal an einem gegebenen Tag ein ganzes Volk offiziell in Lästerung ausbrach! – welch ein Weg der Seele von da bis zu dem trunkenen Frieden des saturnalischen Lachens, darin das Volk der Majestas selig alle Leiden der Passion hinter sich wirft: der Passion, die es nicht genarrt, sondern zur Welt-Höhe der Menschlichkeit heraufgezwungen hat!

6.

Zwei Worte zum Abschied. Denn wir müssen Abschied nehmen. Über den Karneval des Mittelalters lohnt nicht, viel zu reden. Dem lohnt es nicht, der seine Zeit nicht umbringen will mit Erklärung von Gewesenem,

sondern sich umschaun nach Kraft zu einer besseren Zeit. Der majestätische Rausch der Welt-Herrschaft hielt nicht stand. Und die Menschheit ergriff einen noch schärferen – aber keinen schöpferischen mehr, einen entsagenden: den Rausch der Askese. Auch im Christentum hat der Karneval noch gespukt. Aber er hat in ihm kein neues Lachen erzeugt. Den Männern ist das Glück-Lachen abhanden gekommen, und nur den Weibern und Kindern geblieben. Selb das Hohn-Lachen ist den Männern in alter Kraft nicht wiedergekommen: auch in den Zeiten stärkster Wehr gegen die Kirche der Askese, etwa nach den Kreuzzügen, in der Renaissance und im XVIII. Jahrhundert, blieb die karnevalistische Opposition ein stummer Hund; den *Mantel* des Christus-Erlösers hat sie profaniert, aber *ihn* in seiner Entsag-Gottheit mit dem Wort des Karnevals anzugreifen sich sorgsam gehütet: nur seine Priesterschaft hat als Blitzableiter ein wenig Spott dulden müssen: die Mönch-Maske wird auch heut noch besonders gern travestiert. Im übrigen hat das Hohnlachen lendenlahm sich zurück-gehalten, und hat sich rückwärts, rückschielend gestellt, als gälte es nicht dem regierenden Gott, sondern einem herrschend *gewesenen*; ein Esel-Tritt gegen einen Nichtmehr-Gott. Wie denn Harlekin ein Herlequin, ein Herrlechen, ein verwichener Herr-Gott ist: der Teufel. Der mittelalterliche Karneval schlägt in Worten aus gegen den Herrn der Welt, den sein Gott in der Tat ohnehin schon geschlagen. Der moderne Mensch schlägt weder gegen Gott noch gegen Teufel. Er hat eine neue noch abziehendere Askese sich erfunden: die Pflicht zur Arbeit.

Aber er kann nicht vergessen. Ein Beben geht durch seine Brust, wenn die Stimmen des Rauschs seine Arbeit bedrohn, wenn ein Krieg in Sicht steht, wenn ein Aufschrei unterdrückter Gieren anbellt wider die Zucht, die er sich angetan. Dann weiß er, wieviel die Zucht ihn gekostet; dann will er wissen, daß alle Ängste der Menschheit und all ihr Mörder-Lachen mußten durchgestanden werden, ehe er diese entsetzliche Beherrschung erzwang. Dann soll er aber fragen, ob sie das Letzte ist. Und dann soll er, der nicht mehr lachen kann – in seinen ihn offenbarenden Stunden nicht mehr –, mit aller Wucht seines arbeitenden Ernstes antworten: Nein! und soll sich gestehn, daß auch der Rausch zur Arbeit seinen Dienst zu versagen anfängt, auch der Glaube an die Pflicht sich abnutzt; daß aber dem Menschen nicht helfen kann, zurückkehren zu wollen zu einem Glück

oder zu einem Qualgefühl oder zu einem Hohn, die alle ihm die Seele nicht mit der Energie laden würden, die ihm eingewöhnt ist, deren er bedarf. Und dann mögen wir ahnen, daß neue Krisen vor uns stehn; aber eben dazu die alten betrachten, die unsere Menschheit bis in die Narrheit gestürzt, um uns zu stählen in dem Bewußtsein: daß der Weg der Menschheit der Weg des Geistes ist und der Weg des Geistes der Weg der Passion, und daß wir diesen Weg gehen werden ebenso wenn auch schwankend gleichwohl unbeirrt – ob bar alles Lachens oder unter Froh- oder Wut-Lachen –, wie dem Babylonier am Sternen-Himmel der car naval ging.

EDGAR DACQUÉ

DIE URSINNESSPHÄRE

Das empirische Erkennen unserer Umwelt als eines äußeren Seins und Geschehens hängt von unseren Sinnen ab, und die Art dieser Umwelt sowie unser Verhalten darin entspricht den spezifischen Sinnesqualitäten. Die Sinne, begriffen als lebendige Einheit von Aufnahme und Bewußtwerden des Eindrucks, gestalten aus den auf unser Wesen eindringenden Reizen die unserer Sinnesstruktur gemäße Anschauung der äußeren Welt als des Nicht-Ich, die uns nur auf solche Weise zu einem empirisch Gegebenen wird. Da unserem Auge beispielsweise die Aufnahmefähigkeit oder wenigstens die Möglichkeit der Weiterleitung des Reizes ultravioletter Strahlen bis in die Sphäre des Bewußtwerdens mangelt, so entgehen uns eine Anzahl von Naturerscheinungen, die wir andernfalls als etwas Selbstverständliches wahrnehmen würden. Ein Naturforscher hat einmal anschauliche Betrachtungen über die aus der Sinnenhaftigkeit der verschiedenen Wesen sich ergebende „Weltanschauung" angestellt und auf die Eintagsfliege hingewiesen, deren Leben zwar für unsere Begriffe außerordentlich kurz ist, deren Sinne aber so fein sein könnten, daß jenem Tier sein Dasein eben wegen der unendlich verfeinerten und darum unendlich zahlreicheren Eindrücke und Reaktionsfähigkeiten ebenso lang erscheinen könnte wie uns das eigene Dasein.

Es gibt nun in der Erdgeschichte Tiere – und auch heute leben noch einige Restformen – mit einer Anzahl Sinnesorganen, die wohl besondere Sinnesqualitäten darstellen, deren Wesen und Bedeutung uns aber noch recht unklar geblieben ist. Sind doch beispielsweise gerade die merkwürdigen Sinnesbesitztümer der Insektenwelt wenig durchforscht und, wo sie durchforscht sind, wenig befriedigend gedeutet. Manche Insekten haben z. B. oben auf dem Kopf eine kleine Ozelle von Augencharakter, unbeschadet ihrer richtigen Augen. Wir wissen, daß sie stundenweit herkommen und sich in einer uns unverständlichen Weise im Raum orientieren können. Man hat auch schon von Antennenwirkung der Fühler gesprochen und damit eine der Physik entlehnte Hilfsvorstellung herangezogen, die vielleicht ebensoviel Richtiges an sich hat, wie wenn wir unser Auge mit der Wirkung einer Camera obscura vergleichen, ohne daß damit die Qualität des Sinnes und das im Reflexionsvermögen allenfalls auftretende Empfinden anders als durch

einen Mechanismus bezeichnet, aber nicht als Erlebnis begriffen würde. Es ist so, wie wenn man einem von Natur Blinden die rote Farbe verständlich machen wollte und ihn lehrte, daß rotes Licht aus Ätherschwingungen von soundsoviel Millionstel Millimeter Wellenlänge bestehe; er wüßte vielleicht von einer anderen Gefühlsseite her, was eine Welle ist, könnte sich auch eine so unendlich kleine Welle eines starren Stoffes allenfalls denken und wüßte doch nicht, was Rot ist, weil er es nicht in der spezifischen Sinnesqualität erlebt hätte, die ihm abgeht. Mit den Instinkthandlungen der Tiere steht es trotz aller Tierpsychologie nicht anders, weil wir zu aller Deutung der untermenschlichen Sinnesreaktionen auf unseren Intellekt angewiesen bleiben, wie wir ja auch das Mitschwingen desselben bei unseren eigenen Sinnesempfindungen nicht hintanzuhalten vermögen und deshalb selbst niemals ganz reine, unbefangene Sinnesempfindungen haben, wie sie Tiere ohne Großhirn sehr wohl haben können.

Nun beschränken sich alle Aussagen über die Welt aber zuletzt nur auf sinnesmäßige Gefühlsqualitäten, wie weich und hart, hell und dunkel, bitter und süß, leicht und schwer. Nur für den Geruch haben wir keine solch einfachen und unmittelbar durch Eigenschaftswörter allein ausdrückbaren Kriterien; sondern um Geruchseindrücke sprachlich wiederzugeben, müssen wir bestimmte Erfahrungsgegenstände oder Substanzen, an denen wir die Gerüche erprobten, mit nennen. Es gibt keine ausdrückbare Geruchsqualität in jenem abstrakten Sinn wie weich und hart, rot und blau, bitter und süß, laut und leise; sondern bei der Geruchsbezeichnung reden wir gegenständlich vergleichend und sagen: es riecht wie Blumen, es riecht wie Essig. Und wenn wir wohl auch sagen, es riecht stechend, es riecht süßlich, so ist dies eine übertragene Sprechweise, die auf Parallelaffizierung anderer Sinnessphären beruht. Es gibt ja auch Menschen, die beim Tönehören Farben sehen; vielleicht auch beim Riechen und Schmecken. Aber dies sind reine Assoziationen, die das über die Ausnahmestellung des Geruchs Gesagte nicht verneinen und die wohl aus vorherigen Erlebnissen fließen, aber nichts an der Tatsache der spezifischen Sinnesqualitäten ändern.

Der Geruch nimmt also unter den Sinnesempfindungen und in der abstrahierenden Wiedergabe seiner Eindrücke in unserer Bewußtseinssphäre eine Sonderstellung unter den Sinnen ein. Nun wissen wir anderer-

seits, daß im Geruchsorgan noch eine ganz anders geartete Perzeptionsfähigkeit mit enthalten ist, die beispielsweise beim Hund eine erhöhte Bedeutung hat. Sie äußert sich, wie auch bei manchen anderen Tieren, als Wittern, und dies zuweilen auf so große räumliche Entfernung, daß man sich fragt, ob hier überhaupt noch eine Geruchsempfindung schlechthin oder doch eine ganz andere Art Sinnesfunktion vorliegt? Es ist auch bekannt, daß einzelne Menschen aus einer Art „Geruchssinn" gegen andere Menschen ein Wittern haben, das schon sehr an hellseherisches Empfinden gemahnt; und darauf gehen wohl auch bestimmte, weiter nicht logisch begründbare unmittelbare Sympathien und Antipathien zwischen Personen oder Rassen zurück, was somit ein Urteil und Erlebnis einschließt, das zwar empirisch ist, jedoch nicht denkerisch bewußt, und in einem instinktiven Herüber- und Hinüberspielen der Sinne selbst begründet liegt.

Mag man die soeben genannten Beispiele immer noch zur Not aus einer wenn auch feinen Geruchstätigkeit ableiten, so wird man dies doch nicht mehr können bei dem unerklärlichen merkwürdigen Sinneszustand des Fernwitterns beim Hund, der für ein unbefangenes und nicht durch wissenschaftliches Begriffsklittern verdorbenes Empfinden durchaus etwas Unbewußt-Hellseherisches hat: die Tatsache, daß ein solches Tier etwa nach tagelanger Bahnfahrt im verschlossenen Kasten, losgelassen, mit ein paar Nasenzügen die Witterung nach der Heimat aufnimmt und nach Tagen erschöpft dort eintrifft, auf äußerlich ihm unbekannten Wegen. Daß hier nur Geruch im gewöhnlichen Sinn, wenn auch noch so sehr „verfeinert", vorliegt, wird man wohl nicht behaupten dürfen, ebensowenig wie bei der Brieftaube, die Flüge zum erstenmal macht, ohne den Weg zu kennen. Man spricht dann von Orts- oder Richtungssinn; aber es ist mehr als das; es ist typisches Fernsehen.

Hat nun der Geruch auf solche Weise unter den übrigen Sinnesorganen eine eigentümliche Stellung, die es uns nicht einmal ermöglicht, in abstrakter Form seine Wirkung zu bezeichnen, und ist er so unzweifelhaft verknüpft mit einer nicht unmittelbar uns verständlichen Sinnesfähigkeit, so bekommt diese Ausnahmestellung noch ihre weitere Bedeutung, wenn man die Entwicklung des Gehirns und der einzelnen Sinnesorgane vergleichend betrachtet.

Es gibt nämlich Sinnesorgane, die sich embryonal schon anlegen,

ehe das Großhirn zur Entwicklung kommt. Orientiert man ein Wirbeltier so, daß man alles oberhalb des Zentralnervenstranges (Gehirn und Rückenmark) Gelegene als dorsal, alles darunter Gelegene als ventral bezeichnet, so legt sich gerade der Geruchssinn im frühesten Stadium der Schädelentwicklung ventral vom Gehirnknoten an (Fig. 1 A) und dies zu einem Zeitpunkt, wo weder Auge noch Ohr noch andere Gefühlskomplexe und -nerven der Körperoberfläche entwickelt sind, ebensowenig wie das Großhirn selbst. Dieser Uranlage des Urgeruchorgans ist nun unmittelbar eine andere Organbildung nebengelagert, die (Fig. 1 A) als Hypophyse bezeichnet wird, über deren Charakter man in der Anatomie viel nachgedacht hat. Sie ist ein Seiten- oder Doppelorgan zur Urgeruchsphäre, aus welch letzterer später teilweise das Nasenorgan hervorgeht. Wie nun Fig. 1 B ausweist, wird nach kurzer Zeit dieses Riechorgan mitsamt der Hypophyse nach vorne oben verlagert in einem weiteren Stadium (Fig. 1 C) wird die letztere in die Tiefe versenkt, um von da ab nicht mehr so unmittelbar mit der Außenwelt in Beziehung zu stehen, wie es das Nasalorgan nach wie vor tut; doch bleibt die Hypophyse mit diesem in ersichtlichem Zusammenhang. Unten aber, wo die Organe zuerst lagen, hat sich inzwischen Unter- und Oberlippe des Urmundes gebildet (Fig. 1 C).

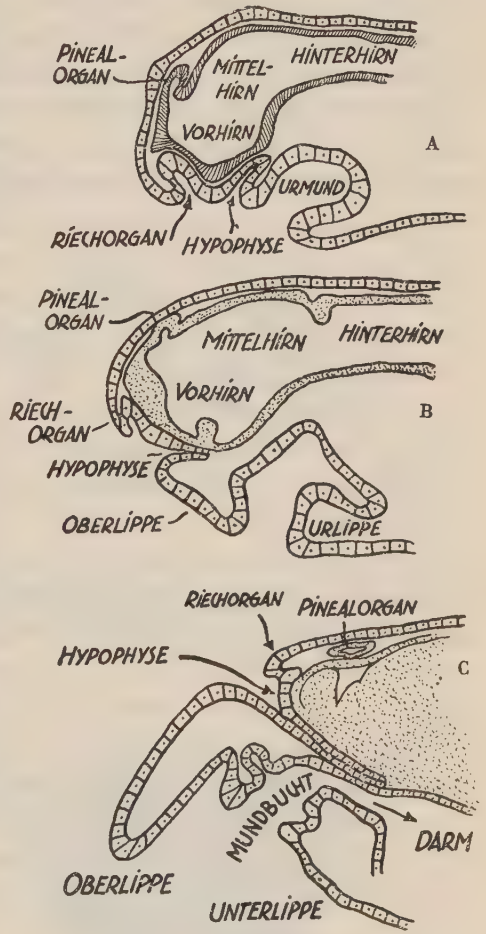

Fig. 1. A–C. Entwicklung des Gehirns der Larve eines niederen Fisches (Neunauge), die Entstehung und Verschiebung der primären Sinnesorgane andeutend. (Nach Kupffer und Dohrn, aus Wiedersheim.) Etwas vereinfacht und stark vergrößert.

Ein Wesen – es ist zunächst noch rein fiktiv – das nun mit diesen ersten

Stadien seiner Sinnesentwicklung selbständig in einer Umwelt leben müßte, „riecht“ oder „wittert“ also bereits zu einer Zeit, wo es weder durch Augen von weiß und farbig, noch durch Ohren von laut und leise, noch durch Geschmack von bitter und süß reden könnte und wo es vor allem kein Großhirn hat, durch das es solche Sinneseindrücke reflektieren könnte; es würde nur die einzelnen Gegenstände als solche riechen und wittern in einem. Wir haben damit also den sehr realen Hinweis auf ein ideales Vorbild eines Urtieres mit Sinnesorganen und Sinnesqualitäten, die den späteren, uns verständlichen nicht unmittelbar gleichen.

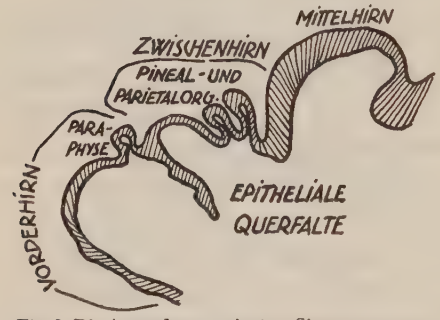

Fig. 2. Die Ausstülpung primärer Sinnesorgane am Vorder- und Zwischenhirn nach Durchlaufen der ersten Entwicklungsstadien. Schematisch. (Aus Wiedersheim.)

Fig. 3. Scheitelauge der neuseeländischen Brükkenechse, unter einem dünnen Hautüberzug. Vergrößert. (Nach Spencer aus O. Hertwig.)

Fig. 4. Schädel eines Reptils vom Ende des Erdaltertums. Aus Sandstein von Elgin in Schottland. Fp das Scheitelaugenloch; unten vorne o die beiden Normalaugen. (Nach Newton aus Zittel-Broili.) Verkleinert.

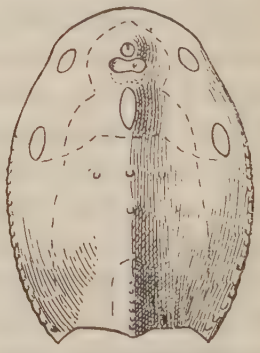

Fig. 5. Panzerfischschädel aus der früheren Phase des Erdaltertums, mit den oberen medianen Öffnungen zum Austritt der Ursinnesorgane. Die Seitenöffnungen wahrscheinlich Kiemenspalten. (Aus Patten.) Verkleinert.

Aber das ist noch nicht alles. Denn ebenso, wie sich vor der Entfaltung des Großhirns der Nasal- und Hypophysensinn miteinander anlegen, geht es auch mit zwei anderen Organen auf der dorsalen Gehirnseite: dem Pineal- bzw. Parietalorgan und der Paraphyse (Fig. 2). Sie sind beim höheren Tier, beim Säugetier heute noch vorhanden, sind aber ebenfalls, wie die vorbeschriebene Hypophyse, ins Innere der inzwischen entfalteten Großhirnmasse verlagert und haben die Funktion übernommen, Sekrete auszuscheiden, die wahrscheinlich einerseits mit der Geschlechtssphäre, andererseits mit dem Größenwachstum und der intellektuellen Ausreifung in Beziehung stehen. Bei niederen Landtieren, wie Amphibien und Reptilien, liegen sie noch mehr außenseitig und legen sich auch beim Säugetier und Menschen embryonal noch so an. Im frühesten Zustand sind sie gegenüber dem Großhirn selbständige Bildungen.

Bei jetztweltlichen Reptilien, wie Eidechsen, Blindschleichen, Chamäleon und einer altertümlichen, noch aus dem Erdmittelalter stammenden Echse auf Neuseeland, steht nun das Pineal- und Parietalorgan noch in Beziehung zu einem augenartigen Gebilde, das zwischen den Scheitelknochen in einer unpaaren Öffnung, dem Foramen parietale liegt, bei den genannten Formen zwar etwas rückgebildet und von einer dünnen Haut bedeckt, aber unzweifelhaft als Auge erkennbar (Fig. 3). Dieses pineale oder parietale Scheitelauge ist besonders bei erdgeschichtlich frühen Reptilien und Amphibien voll entwickelt gewesen, wie man an fossilen Schädeln (Fig. 4) nachweisen kann. Die Säugetiere hatten es vielleicht nur noch am Anfang ihrer bis jetzt unbekannten frühesten Entwicklung in der Erdgeschichte, später aber sicher nicht mehr. Bei allen den genannten lebenden und fossilen Formen ist nur die eine Öffnung im Schädeldach dagewesen, die nach Analogie mit den Lebenden ein augenartiges Organ war.

Es gibt aber im Erdaltertum noch fremdartigere Tierformen, Wirbeltiere, und zwar fischartige, gepanzerte Gestalten, welche drei Öffnungen auf dem Schädeldach hatten (Fig. 5), hinten die unpaare Pineal- oder Zirbelöffnung, vorne eine gleiche unpaare Öffnung, die man ungezwungen auf die Paraphyse beziehen kann, wenn man deren Lage in Fig. 2 damit vergleicht; zwischen beiden Öffnungen aber liegt noch eine paarige oder wenigstens zu paariger Ausbildung neigende, gestreckte Queröffnung,

die ihrer Lage nach der äußeren Endigung der Vorzirbel bzw. dem Parietalorgan in Figur 2 entspricht. Gerade diese letztere und scheinbar doppelte Öffnung könnte man nun versucht sein, als Austrittsstelle zweier dicht beisammenliegender Augen zu deuten und zwar lediglich wegen der angedeuteten Doppeltheit. Es gab auch verwandte Panzerfische, bei denen allein ein solches mittleres Doppelorgan zu sehen ist (Fig. 6) und dort scheinbar ganz ungezwungen den Eindruck zweier normaler Augenöffnungen macht. Daß aber diese einfache Deutung nicht angeht, kann uns vergleichsweise eine Krebsform aus noch älterer Zeit lehren (Fig. 7), die auf dem Kopfschild oben gleichfalls zwei kleine nebeneinanderliegende Öffnungen für kleine augenartige Bildungen, Ozellen hat. Das aber sind sicher nicht die beiden Normalaugen, denn diese liegen in Form zweier richtiger Krebsfacettenaugen vorne am Rand des Kopfschildes. Auch eine heute noch lebende, jenen altertümlichen Krustazeen verwandte Gestalt, der Molukkenkrebs, hat diese beiden Ozellen auf dem Rücken seines Kopfschildes, hat aber die richtigen Augen nicht mehr; sie sind nach-

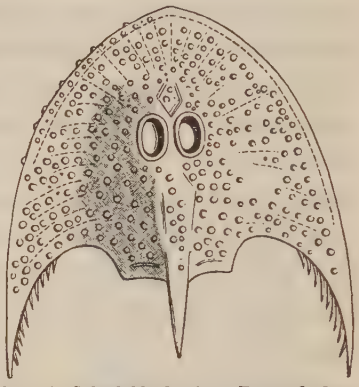

Fig. 6. Schädeldach eines Panzerfisches aus der Mitte des Erdaltertums, mit zwei „Augenlöchern", die vermutlich nicht den Normalaugen entsprechen (Nach Lankaster, aus Zittel-Broili.)

Fig. 7. Krebsartiges Tier aus der früheren Phase des Erdaltertums. Mit zwei kleinen, in der Mitte des Kopfschildes gelegenen Ozellen und vorne am Rand liegenden großen normalen Facettenaugen. (Aus Clarke und Ruedemann.) Halbe Größe.

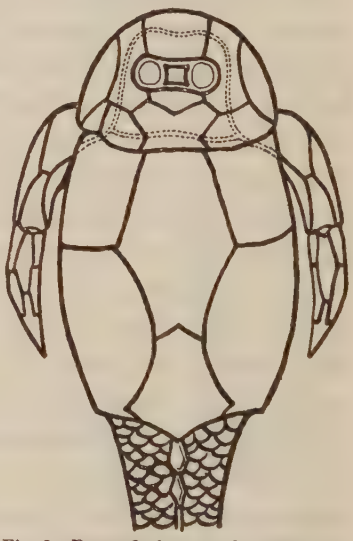

Fig. 8. Panzerfische aus der Mitte des Erdaltertums, mit Stelzfüßen. die auf ein amphibisches Heraussteigen aufs Land deuten. Im Schädeldach die sekundär gedoppelte Öffnung, durch ein loses Knochenplättchen zweigeteilt. (Aus Traquair.) Verkl.

weislich zurückgebildet. Jene beiden Öffnungen im Schädeldach der Fig. 6 sind also wohl keine Normalaugen, sondern Öffnungen für andere Organe, wenn auch von augenartigem Bau.

Nun könnte man allerdings sagen, jene Krebsformen beweisen nichts für einen Panzerfischschädel und dessen Öffnungen, weil ein Krebs kein Wirbeltier und deshalb die „Schädel" beider nicht homolog sind, also zusammen nicht verglichen werden können. Doch selbst wenn man diesen Einwand zugeben wollte, bliebe doch die Tatsache bestehen, daß die Krebsaugen vorne am Kopfschild biologisch Analoga von Wirbeltieraugen sind und daß jene zwei oben aufsitzenden Ozellen ihrer Lage nach an das Doppelloch der genannten Panzerfische erinnern. Ferner zeigt sich noch bei einer dritten verwandten Panzerfischform (Fig. 8) genau an der Stelle dieser zwei zentralen Ozellen eine zusammenhängende Öffnung von quer sanduhrförmiger Gestalt, aber sekundär durch ein loses Knochenplättchen geteilt, woraus hervorgeht, daß diese Stelle ihrer Anlage nach also ein unpaares Loch ist.

Von alledem auf unseren erstgenannten Panzerfischschädel rückschließend (Fig. 5) mit seinen drei hintereinanderfolgenden Öffnungen dürfen wir darum mit einiger Wahrscheinlichkeit nun sagen, daß auch dessen scheinbar gedoppeltes Mittelloch nicht paarigen Normalaugen entsprochen hat, sondern daß es der Vorzirbel entsprach, die in einem solchen Fall mehr zu zweiseitiger Ausbildung neigte. Wir haben es mit Ozellen bzw. parietalen Organöffnungen zu tun, wenn auch ihre einstige Füllung den Bau von Augen aufwies, wie das Scheitelauge der Reptilien und Altamphibien.

Auch die in Fig. 2 dorsal vom Gehirn liegenden Organe sind nun im Embryonalzustand heute lebender niederer Fischformen nachweislich früher da als das echte Normalauge und das Gehörorgan. Auch sind sie schon in einem Stadium der Gesamtkopfentwicklung vorhanden, wo die oben besprochene, ventral gelegene Hypophyse mit dem Urnasenorgan noch frei daliegt, und jene noch nicht nach innen verlagert ist. Wir haben also hier in der Gesamtheit eine periphere Zone von Ursinnesorganen. Bedenkt man nun, daß zur Zeit dieses freien Daliegens aller jener peripheren und später nach innen verlagerten Organdrüsen das Großhirn als Sitz der Reflexionstätigkeit noch nicht entwickelt ist, so haben wir hier eine ganz ursprüngliche und aus verschiedenen Teilen

bestehende Sinnessphäre vor uns, die zeitlich-stammesgeschichtlich vor der Großhirnentfaltung liegt und die, wie wir gerade durch die Bezugnahme auf gewisse fossile Tierformen sahen, auch einmal wirklich als solche funktioniert haben könnte. Es läßt sich aber noch mehr sagen, wenn wir es zu Ende denken.

Der dorsale Parietal- und Paraphysensinn, über dessen Wesen wir zunächst noch schweigen wollen, war ursprünglich ohne Großhirnentfaltung vorhanden. Es ist wichtig, daß jene Organe gar nicht vom Großhirn, unter dessen Überwucherung sie später verhüllt sind, ihren Ausgang nehmen. Vielmehr entsenden sie ihrerseits Nerven, die sich selbständig in das Gehirn einsenken, gerade wie die Würzelchen eines eingesetzten Pflanzenkeimlings sich in das Erdreich senken. Wie nun die Pflanze eine Welt für sich ist und das Erdreich auch, so sind vergleichsweise auch jene Ursinnesorgane innerhalb des ursprünglichen Gesamtorganismus eine Sinnessphäre für sich gewesen. Als deren Einzelorgane daher wesentlich nach außen wirkten und noch nicht rückgebildet nur nach innen sekretorisch in Tätigkeit waren, wie bei unserem Panzerfisch und einem aus alledem hypothetisch abzuleitenden Urtier, so muß die von solchen Tieren perzipierte Umwelt von anderer Qualität gewesen sein; d. h. jene Sinnessphäre selbst muß in ihrer Gesamtheit anders gewirkt haben, als eine mit dem reflektierenden Großhirn erst aufkommende, die uns von den höheren Tieren her geläufig ist und aus den normalen Sinnen des Auges und Ohres vornehmlich besteht.

Waren, wie gezeigt, jene Sinne ursprünglich in ihrer Arbeitsweise unabhängig vom damals noch gar nicht vorhandenen Großhirn, so verloren sie diese Selbständigkeit mehr und mehr, als sie sich auf die beschriebene Weise mit dem werdenden Großhirn verbanden, dann von ihm ergriffen, und umgriffen, schließlich von ihm mehr oder weniger überdeckt und zuletzt beim Säugetier und Menschen von der Außenwelt völlig abgeschnitten wurden. Schritt um Schritt damit schlossen sich auch die Schädellöcher; zuerst die der alten Fische, so daß nur das Parietal- bzw. Pinealorgan der Amphibien und Reptilien übrigblieb (Fig. 4), bis endlich das Säugetier auch dieses nicht mehr zeigt. Dafür aber bildete sich bei ihm der starke Gehirnschädel aus, es bildeten sich immer vollendeter Auge und Ohr aus, also gerade jene Sinnesorgane, die mit dem einfachen Geruch und Geschmack uns heute allein bewußt gegeben und in ihren spezifischen Qualitäten unmittelbar bekannt sind.

Wir sahen, daß sich mit jenem ventralen Sinnesorgan der Hypophyse schon gleichzeitig die dorsalen Zirbel- und Paraphysendrüsen voll anlegen. Dann erst bildet sich der eigentliche Gehirnschädel aus, und zwar sowohl embryonal, wie lebensgeschichtlich. Mit ihm zugleich entwickelten sich die Organe des Gehörs und Gesichts, ebenso des Geschmacks und Geruchs, wie sie uns bekannt sind. Aber gerade diese späten Organe und ihre Tätigkeit sind uns allein verständlich, da wir ihrer Wirkung bewußt teilhaftig sind, und – was nun auf einmal besonders wichtig wird und was zu Anfang gesagt wurde – ihre Qualitäten können von uns abstrakt ausgedrückt werden. Nur für die Qualität des Geruchs können wir das nicht. Das Geruchs- oder Nasenorgan aber ist allein noch mit einem solchen Urorgan in Verbindung gewesen, mit der Hypophyse. Gerade das Geruchs- oder Nasenorgan, das wir bei manchen Tieren und spurenweise auch beim Menschen, wie oben gezeigt, noch mit der hellseherischen „Witterung" begabt finden, ist also ursprünglich mit einem Organ jener Ursinnessphäre in nächster Verbindung gewesen. Das Ältere und mit der Ursinnessphäre Verbundene hatte somit hellseherische Qualität.

So liegt es nahe, den letzten Schritt zu tun und auch in den anderen ursprünglichen Organen vorgroßhirnlicher Zeit Sinnesorgane mit entsprechender Begabung und Funktion zu sehen. Wir werden somit von selbst auf die Vermutung geführt, jene anderen Organe mögen einzeln und in ihrer Gesamtheit einer hellsichtigen, hellhörigen, fernwitternden und fernwirkenden Tätigkeit gedient haben, andere Qualitäten der Umwelt aufgenommen, andere Arten der Leistung vollbracht haben. Ihre Natur war also etwas wesenhaft anderes als die unserer späteren und mit der Großhirnsphäre entstandenen Sinnesorgane, deren wir teilhaftig geworden sind. Wir haben somit in der embryonalen Uranlage des Gesamtgehirns, wie auch in fossilen Formen eine periphere, in der Umwelt sich betätigende Sinnessphäre, die vor der Großhirnzeit lebendig mit der Außenwelt in Verbindung stand, später rückgebildet wurde, um nur noch Sekrete auszuscheiden und damit nun anderen Körpersphären und unbewußten Körpertätigkeiten zu dienen (Sexualleben, Körperwachstum), die ja auch ganz oder allergrößtenteils sich der Kontrolle des Intellektes entziehen und im Instinktiven und Unbewußten liegen.

Intellekt und Reflexion, was im Großhirn sitzt, ist nun jenes Verhalten oder Aufnehmen der Umwelt, dem gerade alle jene Eigenschaften fehlen,

welche wir kurzweg als hellseherisch, hellhörig – mit einem Wort: als natursomnambul erkennen und empfinden. Betätigten sich somit andere Sinnesorgane als die mit der Intellektualsphäre des Großhirns verbundenen, die erst später entstanden, so waren die mit der älteren Sinnessphäre begabten wirklichen und hypothetischen Tiere zugleich auch Wesen, welche jene anderen Ursinnesempfindungen als normales Besitztum hatten. Heute noch haben Tiere auch Reste jener uralten Organe. Die Echsen und ihre Verwandten wurden genannt; bei Insekten und Krebsen treffen wir sie gleichfalls noch an. Daraus könnten einer fortgeschritteneren Tierpsychologie wichtige Erkenntnisse und Erklärungen fließen. Was wir heute noch bei Tier und Mensch an hellseherischen, hellhörigen, telepathischen Eindrücken finden, wird daher wohl auf der Innenfunktion jener Organe und Organrudimente beruhen. Und bei alledem versagt ja, wie wir wissen, jede intellektualistische Erklärung, wie beim „Fernwittern" des Hundes oder bei der „Antennenwirkung" der Insekten.

Konstruieren wir uns nun, um der ganzen Sache noch eine letzte konkrete Anschauungsform zu geben, einen Urschädel mit Sinnesöffnungen, welche der Lage der Ursinnesorgane beim Embryonalschädel entsprechen, so bekommen wir das beifolgende schematische Bild (Fig. 9). Das aber entspricht gerade jenem alten Panzerfischschädel (Fig. 5), den wir schon betrachtet haben und von dem wir als einer gegenständlichen Unterlage ausgegangen waren, um zu unseren Schlüssen zu gelangen. Es ist also wohl mit Recht zu vermuten, daß wir mit alledem die anatomischen, wie auch die stammesgeschichtlichen Daten für die Rückentwicklung des Hellsichtigen, Hellhörigen, Fernwitterns und möglicherweise anderer Ursinnesqualitäten haben und daß damit, wenn wir an die Entwicklung des Menschen von anderen Ahnenstadien her denken, auch eine höchst wirkliche Grundlage für die bei ihm jetzt zwar nur noch dürftig vorhandenen, in alten Traditionen aber sehr lebendigen rätselhaften Fähigkeiten jener Art gefunden ist. Wenn die heutige Psychiatrie dazu neigt, in ge-

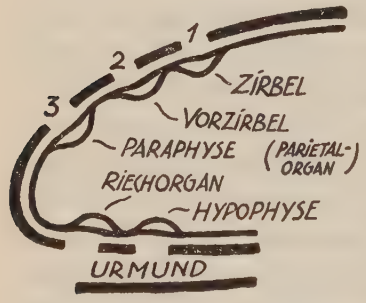

Fig. 9. Schema der Anlage der Ursinnessphäre mit darüber gedecktem Schädel eines Panzerfisches, dessen Öffnungen 1, 2, 3 der Lage primärer Sinnesorgane entsprechen. (Originalfigur.)

wissen Wahnvorstellungen, die intellektuell nicht faßbar sind, Nachwirkungen aus frühmenschlicher Urzeit zu sehen, so können wir dies aufnehmen und zur Weiterführung der Theorie darauf hinweisen, daß jene nach innen verlagerten Organe vielleicht bei einzelnen atavistischen Individuen durch pathogene Gesamtgehirnentwicklung noch so zu funktionieren streben, daß sie den Intellekt mehr zurückdrängen, als ihnen nach ihrer derzeitigen Rückbildung normalerweise zukommen dürfte; daher dann die den Intellekt störenden Wirkungen.

Es müssen also – daran ist auch ohne unsere Beweisführung aus allgemein anatomisch-stammesgeschichtlichen Gründen kein Zweifel – in früheren Stadien der Sinnesentwicklung noch alle Funktionen eines reflektierenden Bewußtseins geschwiegen haben. Je weiter wir in die untermenschliche Natur hinabsteigen, um so mehr treffen wir auch auf das reiner sich heraushebende Instinktmäßige ohne jede reflektierende Gehirnfunktion. Der Kulturmensch schließlich hat am wenigsten Instinkt oder hellseherisches, hellhöriges Vermögen mehr; er hat am meisten Reflexion, Intellekt und Technik. Jenen hier nun vergleichend anatomisch und paläontologisch begründeten Zustand ältester Sinnesempfindung wollen wir den Ursinneszustand und die Gesamtheit seiner Organe und ihr einheitliches Lebensgefühl bestimmter Art die Ursinnessphäre nennen. Wir nehmen sie als Ausdruck eines ganz anders gearteten sinnenhaften Erlebens und Erfühlens der Außenwelt. War aber der Mensch in irgendeiner Form, wie wir vermuten dürfen, in früheren Epochen seiner naturhistorischen Entwicklungszustände solcher Sinnesorgane mehr oder weniger teilhaftig, deren Anlage ja heute noch bei ihm in veränderter Form vorhanden ist, so würde uns, wie schon gesagt, aus diesem psychologisch-sinnenhaften Urzustand manches erklärlich werden, was wir in unverstandenen Sagen und Märchen antreffen und wofür uns die rein intellektuelle Erklärung fehlt. Er hatte ein anderes sinnenhaftes Weltbild, und die Ursinnessphäre ist der lebendige Ausdruck jenes Zustandes. Das würde uns dann auch alte Sagen erklären, die von einem Stirn- oder Scheitelauge menschenartiger Wesen berichten, die gewisser natursomnambuler Eigenschaften teilhaftig waren.

HUGO BERGMANN

DER PHYSIKER WHITEHEAD

Gärung und Unruhe charakterisiert den gegenwärtigen Zustand der Physik. Die Wissenschaft, deren Fundamente so sicher schienen, daß diese Sicherheit die bewußte oder unbewußte Grundlage der Weltanschauung des 19. Jahrhunderts bildete, entwickelt sich in den letzten Jahren stürmisch und kühn gerade in jenen Gebieten, welche hart an die Philosophie grenzen. Philosophische Grundprobleme – Raum, Zeit, Kausalität, Einsinnigkeit der Entwicklung aus der Vergangenheit in die Zukunft – scheinen fast in den Bereich experimenteller Entscheidung gerückt zu sein. In solchem Momente täte *erkenntnistheoretische* Besinnung auf die Grundlagen besonders not. Vor allen Erwägungen darüber, ob die Physik metaphysische Probleme zu lösen imstande sei und ob und inwieweit umgekehrt die Metaphysik in physikalischen Dingen mitzusprechen habe, müßte Klarheit darüber herrschen, was der *Sinn* des physikalischen Weltbildes sei.

Auf diese Frage ist im Zusammenhange mit der Als-Ob-Philosophie in den letzten Jahren vielfach die Antwort gegeben worden: Das physikalische Weltbild ist eine *Fiktion*. Diese Antwort hatte viel Verlockendes für sich. Vor allem waren die wirklichen oder scheinbaren Parodoxien, welche die Relativitätstheorie mit sich brachte, leichter zu ertragen, wenn man sie als nützliche Fiktionen wertete oder abtat. Man sagte sich: Erlauben wir der Physik zum Zwecke der Erreichung ihrer praktischen Ziele beliebige logische Sprünge. Erlauben wir ihr die Methoden, welche die Mathematik letztlich entwickelt hat – vieldimensionalen und krummen Raum usw. – zu gebrauchen und wenn sie es für praktisch findet, diese neuen Methoden mit alten Namen, Raum, Zeit usw. zu benennen. Das alles sind „Maßnahmen praktischer Natur" (Dingler), die im Grunde aber Fiktionen sind und uns daher philosophisch nicht zu beschweren brauchen.

Nun aber zeigt sich im Fortgang der Diskussion, daß dieser Name Fiktion zwei ganz verschiedene Dinge deckt. Auf der einen Seite wird er rechtmäßig für solche Begriffsbildungen gebraucht, welche provisorisch mit dem Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit und sogar ihrer Unrichtigkeit aufgestellt werden. Es wird aber kaum viele Physiker geben, welche zugestehen werden, daß die physikalischen Sätze in diesem Sinne Fiktionen sind. Aber es gibt einen anderen Sinn: man bezeichnet die physikalischen Theorien als Fiktionen, weil sie kein Abbild der Wirklichkeit sind. Nun hat aber die philosophische Erörterung seit Kant das eine über alle Zweifel hinaus klargestellt: daß die Wissenschaft nicht die Aufgabe hat, die Wirklichkeit abzubilden, sondern daß das Weltbild, das sie schafft, eine *Bearbeitung* der von uns erlebten Wirklichkeit darstellt, welche unter dem Gesichtswinkel gewisser, der betreffenden Wissenschaft eigentümlicher Denkmethoden und Kategorien durchgeführt wird. Erst unter dem Gesichtspunkt dieser Kategorien, der „Erkenntnisinstanz, auf die wir die Aussage beziehen" (Cassirer), hat die Wissenschaft überhaupt einen Sinn. Wollte man eine Wissenschaft deswegen, weil sie die erlebte Wirklichkeit bearbeitet und keineswegs Abbild der Wirklichkeit ist, Fiktion nennen, so

wäre Fiktion mit Wissenschaft identisch und die ganze Fruchtbarkeit der Scheidung von Fiktionen und rechtmäßigen Theoremen dahin.

Es tut also not: sich auf die kategorialen Voraussetzungen jeder Wissenschaft und im Falle der Physik besonders auf deren kategorialen Sinn und Absicht zu besinnen. Innerhalb dieser kategorialen Voraussetzungen (aber nur innerhalb ihrer!) ist die Physik verpflichtet, so wirklichkeitsnahe zu sein als nur möglich und sich so weit als möglich von überflüssigen Fiktionen und Abstraktionen zu entfernen. Aber als Wissenschaft wird sie sich doch bewußt bleiben müssen, daß ihr Wesen Abstraktion, Objektivierung, also Wirklichkeitsentfremdung ist.

Dieses scheinen mir die allgemeinen Grundsätze zu sein, von denen aus man das Werk eines Physikers beurteilen müßte, der wie wenige andere in unserer Zeit das Problem „Physik und Wirklichkeit" in den Mittelpunkt seiner Erwägungen gestellt hat: A. W. Whitehead.

In Deutschland ist sein Name kaum bekannt. Nur die Fachgenossen kennen seine ersten mathematischen Werke. Seine Kritik der Einsteinschen Relativitätstheorie fand noch in Deutschland meines Wissens keine Gegenkritik. In Frankreich hat Bergson wiederholt auf den englischen Philosophen hingewiesen. In Amerika ist er jetzt durch seine Lowell-Vorlesungen über die Wissenschaft und die moderne Welt und über Religion berühmt geworden. Und nunmehr hat Harvard den „Physiker, Philosophen und Propheten", wie ihn eine angesehene Wochenschrift Amerikas nennt, dauernd als Professor von England nach Amerika berufen. Alfred North Whitehead ist heute 66 Jahre alt. Seine Karriere ist die typische eines Universitätsgelehrten: erst Dozent für Mathematik, dann Professor in London, Präsident der mathematischen Gesellschaft, Mitglied des Rates der Royal Society.

Seine ersten Arbeiten gehörten jenem Grenzgebiet der Mathematik an, auf dem sich während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Philosophen und Mathematiker bemühten, den Unterschied zwischen Mathematik und Logik zu verwischen, die Mathematik zu logisieren und gleichzeitig die Logik zu mathematisieren. In Deutschland haben Schröder und Frege auf diesem Gebiete gearbeitet, in Frankreich Couturat, aber das Mutterland der algebraischen Logik war England, wo die Bewegung von Boole, Baynes, Jevons, Venn ausgegangen ist und wo sie durch das gemeinsame Werk von Whitehead und Bertrand Russell, die dreibändigen „Principia Mathematica" (1910–1913) ihren Höhepunkt erreichte. Es ist eine dreibändige logische Grundlegung der Mathematik, fast durchaus in der Zeichensprache der mathematischen Logik geschrieben. Russell und Whitehead haben diese, den Leser befremdende und beängstigende Sprache gewählt, weil ihnen die gewöhnliche Sprache des Alltagsverkehrs mit ihren Zweideutigkeiten und Nuancen nicht geeignet erschien, ein strenges, wirklich unanfechtbares und in seiner Beweisführung überall durchsichtiges logisches Werk aufzuführen. Der Traum Leibnizens von der Characteristica universalis, einer dem Aufbau der Begriffe eindeutig entsprechenden Zeichensprache, ging so auf einem Teilgebiet der Wissenschaft in Erfüllung. Die Mathematik hatte neues Land erobert. (Auf diesen Gedanken Leibnizens gehen,

nebenbei gesagt, auch die Bestrebungen nach einer Weltsprache zurück, und sie sollte, um ihren Zweck zu erfüllen, genaue und scharfumrissene Bedeutungen haben, wie die mathematischen Zeichen. Um so unverständlicher ist es, wenn die Esperantisten den sonderbaren Ehrgeiz haben, ihrer Sprache durch Übersetzungen aus der Weltliteratur die Schönheit der gewordenen Sprache zu geben und um die Worte jene Atmosphäre von Zwielicht und Nuance zu schaffen, welche wohl die Schönheit der gewordenen Sprache ausmacht, aber auch ihre Unbrauchbarkeit für eine Characteristica universalis.)

In den Kriegs- und Nachkriegsjahren wendete sich Whitehead dem Studium der ungeheuren Veränderungen zu, welche die neue durch Einstein inaugurierte Physik in dem *Denken* der Naturwissenschaftler hervorgebracht hatte. In den Büchern, die Whitehead über dieses Thema schrieb, ging er wohl auch auf Einzelheiten ein. Er übernahm Einsteins Grundthese: die Einheit von Raum und Zeit, aber er widersprach Einsteins Lehre vom gekrümmten Raum und glaubte die Resultate der Relativitätstheorie festhalten zu können, ohne sich so weit wie Einstein von der traditionellen Physik und den hergebrachten Ansichten entfernen zu müssen. Die Diskussion dieser Frage kann hier nicht verfolgt werden. Sie tritt auch an Bedeutung zurück gegenüber den Erörterungen Whiteheads über die Denkweise des Physikers, in denen er zu zeigen sucht, aus welchen Quellen das physikalische Weltbild stammt, das heute durch die neuen Theorien schnell erschüttert wurde, nachdem es das 18. und 19. Jahrhundert hindurch fast unangezweifelt geherrscht hatte.

Whitehead geht in der Analyse der modernen Physik weit zurück: bis zum griechischen Drama. „Die Väter der wissenschaftlichen Überzeugung von heute sind die großen Tragiker Athens. Ihre Vision des kalten und gleichgültigen Fatums, welches den tragischen Ausgang notwendig und unausweichlich macht, ist die Weltanschauung der heutigen Wissenschaft geworden. Das Fatum der griechischen Tragödie ist die Naturordnung des modernen Denkens. Die Gesetze der Physiker sind heute die Fügungen des Fatums." Whitehead beschreibt die Sitzung der Royal Society in London, die den Bericht der Kommission entgegennahm, welche die berühmte Sonnenfinsternis photographiert hatte, die über die Einsteinsche Behauptung entscheiden sollte, daß die Lichtstrahlen von der Sonne abgelenkt werden. „Die ganze Atmosphäre der Sitzung war die des griechischen Dramas: wir waren der Chor, welcher die Schicksalsbestimmung kommentierte, die sich in einer Naturbegebenheit von höchstem Interesse offenbart hatte." Whitehead zeigt, wie dieser Glaube an ein unentrinnbares Verhängnis (das natürlich nicht immer Unglück bedeuten muß: das Unglück illustriert dem Menschen nur die Unentrinnbarkeit in besonders greifbarer Weise) von den Griechen über die Römer dem Mittelalter vererbt wurde. Das römische Reich ist von diesem Glauben durchdrungen, ein Rechtssystem, das in den empirischen Tatsachen nur den Einzelfall abstrakter Prinzipien sieht. Ohne diesen Glauben, daß jede Einzeltatsache allgemeine Prinzipien offenbart, wäre die hingebungsvolle Arbeit der Wissenschaftler an der Erforschung der

Einzeltatsache unmöglich. Dieser Glaube aber ist Erbe der Antike. Die neue Zeit hat ihm aber ein wichtiges Element hinzugefügt: die *Beobachtung*. Whitehead geht in seiner Erforschung des historischen Ursprungs dieser neuen geistigen Tatsache, des leidenschaftlichen Interesses am Detail zur Kunst zurück, welche der Wissenschaft voranging: Giotto ist ein Vorgänger der physikalischen Weltauffassung. Erst im „Jahrhundert des Genies", im 17. Jahrhundert, bahnte sich die neue geistige Einstellung in der Wissenschaft Bahn. Selbst Bacon, der, am Anfang des 17. Jahrhunderts, zuerst den Geist der Induktion als Grundlage der Wissenschaft sich zum Bewußtsein brachte, kennt noch nicht die Bedeutung der Messung. Er hat die entscheidende Wichtigkeit der Beobachtung der Quantität noch nicht verstanden, die dann in den Galileischen Forschungen siegreich zum Durchbruch kam. Dieser quantitativen Physik verdanken wir die Weltanschauung, die bis heute das Zeitalter beherrscht hat.

Die Reduktion der Qualität auf Quantität war der große Erfolg der neuen Wissenschaft, aber die Menschheit hat für diese Errungenschaft schwere Opfer gebracht. Sie hat die farbige, tönende, bunte Welt verloren, die sie früher umgab. Farben verwandelten sich in Ätherschwingungen, Töne in Luftschwingungen, Wärme in Bewegung, die Welt der neuen Physik ist ein Reich farbloser, klangloser, qualitätsloser Atome. Alle qualitativen Eigenschaften der Natur schob die Physik dem psychischen Faktor zu. Erst dort gibt es Farben und Töne, wo zu dem Mechanismus der Natur Auge und Ohr, der komplizierte Apparat des seelischen Lebens hinzutritt. Die Naturbetrachtung selbst kennt alle diese „sekundären Qualitäten" nicht. „Warum preisen wir die Natur", sagt Whitehead, „für den Duft der Rose, für den Sang der Nachtigall, für die Strahlen der Sonne? Die Dichter irren in der Adresse. Sie sollten in ihrer Lyrik sich selbst besingen, sollten selbstzufrieden der Herrlichkeit des menschlichen Geistes Lorbeeren winden. Natur ist eine stiere Angelegenheit ohne Klang, ohne Duft, ohne Farben, bloß die schnelle Bewegung von Materie, ohne Ende, ohne Zweck."

Whitehead rühmt die Weisheit des genialen 17. Jahrhunderts, das diese einheitliche materialistische Anschauung schuf. Heute, glaubt er, nähert sich diese Weltanschauung ihrem Ende. Es hat allerdings Jahrhunderte gedauert, ehe sie sich ganz auswirkte. Die Ablösung der Physik von der Theologie ging langsam vonstatten. Newtons Stellung ist bekannt genug. Weniger bekannt ist, daß eines der wichtigsten Gesetze der modernen Mechanik, das berühmte Theorem der kleinsten Wirkung von Maupertuis, noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus einer theologischen Erwägung heraus entdeckt wurde. Maupertuis fragte sich, als er die Bahn eines durch ein Kraftfeld gehenden Teilchens bestimmen sollte, wie denn eine Bahn beschaffen sein müßte, welche in ihrer Vollkommenheit der Vollendung Gottes entsprechen würde. Heute würde ein Physiker nicht mehr so fragen, aber, obzwar die Formel verschieden ist und man nicht mehr Gott nennt, machen die Physiker doch immer den *einfachsten* Ansatz für ein Naturgesetz. Die Wissenschaft behielt den Glauben an die Vollkommenheit der Natur, wie ihn der französische Physiker hatte,

aber sie verwandelte ihn mit jener Zwiespältigkeit und Inkonsequenz, welche unsere ganze Zeit charakterisiert, in ein großes Als-Ob.

Ihren Todesstoß erhielt nach Whiteheads Überzeugung die mechanistisch-materialistische Weltanschauung durch Einstein. Denn das wesentliche Kennzeichen der mechanischen Theorien ist, daß die Erscheinungen durch Bewegungen kleinster Teile, also durch Ortsveränderung erklärt werden. Ein Atom, das sich zur Zeit t in A befindet, kann in seiner Identität festgehalten und zur Zeit t_1 in A_1 wiedererkannt werden. Das ist das Wesen der mechanischen Erklärung. Einstein hat dieser Erklärung den Boden entzogen, indem er die Eindeutigkeit des Begriffs „zur Zeit t" zerschlug. Es gibt nicht mehr die einheitliche Weltuhr, welche überall dieselbe Stunde schlägt. Die Frage, was die Zeitdifferenz zwischen zwei Ereignissen an verschiedenen Orten bedeute, wird von verschiedenen Systemen aus verschieden beantwortet werden. Raum und Zeit sind bloße Abstraktionen, die konkrete Tatsache ist das „*Ereignis*" (event). Das „Ereignis" ist das Zentrum der Whiteheadschen Philosophie. Er bemüht sich zu zeigen, daß alle Faktoren, mit denen die mechanistisch-materialistische Physik operierte, bloße Abstraktionen sind. Wir sind freilich durch Gewohnheit und Sprache so gedrillt, daß wir die Ereignisse sofort in drei Faktoren, Zeit, Raum und Materie auflösen. Das heißt: wir wenden sofort auf sie die Begriffe der materialistischen Naturtheorien an. Wohl erfassen wir in der Natur das Ereignis als Einheit und alle physikalischen Begebenheiten sind Zusammentreffen von Ereignissen, aber die Sprache hat uns gewöhnt zu glauben, ein „Teilchen" könnte seinen „Ort" in der „Zeit" ändern, während die Wirklichkeit ein Ereignis ist, das nicht *im* Raum und *in* der Zeit stattfindet, sondern dem die Zeit und der Raum als abstrakte Elemente innewohnen.

Whiteheads Bestreben geht darauf hin, die Naturwissenschaft von der Abstraktion zu befreien und der Konkretheit zu nähern, Begriffe zu bilden, welche „der erfüllten Konkretheit unserer anschaulichen Erfahrung näherstehen". Der analysierenden, von Abstraktionen ausgehenden mechanischen Physik stellt Whitehead das Ideal einer organischen Physik entgegen. Wie die erstere auf Descartes, müßte letztere auf Leibniz zurückgehen, welcher die Elemente der Welt als organisierte Monaden faßte. Whitehead erinnert auch an die Bemühungen der deutschen idealistischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, ein Weltbild dieser Art der quantitativen Physik entgegenzustellen. Aber deren Bestrebungen blieben ohne Wirkung auf den Verlauf der Wissenschaft. Heute müßte die Physik zu einem derartigen Wissenschaftsideal zurückkehren, welches der Qualität in der Welt aber auch zugleich unseren ethischen und ästhetischen Erfahrungen Rechnung trüge.

Die mechanische Physik beseitigt die sekundären Qualitäten der Welt, Farbe, Ton. Whitehead bemüht sich, sie wieder in ihr Recht einzusetzen. Er bestreitet die Berechtigung der Argumente für die Irrigkeit der sogenannten äußeren Wahrnehmung. Man sagt, Farben seien Ätherschwingungen, welche auf den Sehnerven auftreffen. Man behandelt da die ganze Welt nach subjektivistischen Prinzipien, aber die Nerven und das Gehirn werden in ihrer Realität belassen. Kurz: man vergleicht

zwei heterogene Dinge: ein physikalisches Weltbild, ein *Modell*, das sich der Physiker macht, um die Welt zu verstehen und mathematisch zu beherrschen und die *Konkretheit* der erlebten Tatsachen, Farben und Klänge. Diese Farben und Klänge sind so real, wie alles Erlebte real ist. Die Theorien des Physikers sind *Übersetzungen* dieses Erlebten in die Sprache der Zahlen, die weder etwas für noch gegen die Wahrheit der erlebten Realitäten beweisen können.

In der mechanistischen Weltanschauung hat sich aber die Übersetzung von ihrem Sinn und Zweck entfernt und sich für die Realität ausgegeben. In einem ausgezeichneten Kapitel seines Werkes „Die Wissenschaft und die moderne Welt" zeigt Whitehead, wie die Menschheit ein Opfer ihrer eigenen Abstraktionen wurde und, außerstande den Mechanismus der Naturwissenschaft mit dem Glauben an die Selbstbestimmung des Menschen vereinigen zu können, einen radikalen unversöhnlichen Widerspruch in die Grundlagen unseres Denkens aufnahm, der schuld ist an so vielen Halbheiten unserer Zivilisation. Der Mensch des Mittelalters erstrebte ein Weltbild. Wir begnügen uns mit einem Agnostizismus, der es uns ermöglicht, von zwei einander entgegengesetzten Standpunkten aus eine ganz oberflächliche Ordnung unter den Eindrücken der uns umgebenden Welt herzustellen. Whitehead zeigt in einer feinen Analyse von Gedichten Miltons, Popes, Wordsworths, Tennysons, wie sich auch die Literatur am Ende vor dieser Kompromißgesinnung nicht schützen kann, die Tennyson zur völligen Verzweiflung bringt. Denn er muß an das Molekül glauben, „das blind läuft", möchte aber doch den Glauben behalten, den er nicht beweisen kann, und der diesem blinden Fatum widerspricht.

Wie löst nun Whitehead selbst die Schwierigkeit? Er ist stark in der Kritik, aber dunkel in den positiven Elementen seiner Philosophie. Die Einheiten, von denen die Naturwissenschaft ausgehen muß, müßten konkreter sein, „Organismen" nicht im biologischen Sinn, sondern in der Bedeutung, daß das Ganze die Teile bestimmt, und die Teile eben nur abstrakte Seiten des Ganzen. Ein Elektron ist ein anderes, je nach dem System, dem es angehört, und dieses System, das „konkrete Ereignis", bestimmt seine Bahn. Das Elektron verläuft innerhalb eines lebendigen Körpers nach dem Plane dieses Körpers. Überall herrscht das „Prinzip der Modifikation", nach welchem die kleinsten Teile der Materie in ihrem *inneren Charakter* unterschieden sind, je nach dem organischen Plane der Situation, in welcher sie sich befinden. Whitehead nennt deswegen seine Naturauffassung „organischen Mechanismus". Sie sollte „einen Protest darstellen gegen die Idee, daß die Abstraktionen der Wissenschaft unverbesserlich sind und nicht geändert werden können". Es ist Aufgabe der *Philosophie*, die Abstraktionen der Naturwissenschaft zu kritisieren. Philosophie muß den Abstraktionen der Naturwissenschaft ihre relative Berechtigung anweisen, aber auch ihre Grenzen zeigen, durch direkte Vergleichung mit einer konkreteren Anschauung des Universums. Die Frage ist nur, wo die mögliche Grenze der Abstraktionen der Naturwissenschaft liegt. Hierüber scheint Whitehead keine klare Vorstellung entwickelt zu haben und er scheint an die Konkretisierung der naturwissenschaftlichen Begriffe größere Ansprüche stellen zu wollen als erlaubt ist.

Er glaubt, die quantitative Physik durch eine „qualitative organische" ersetzen zu können und sieht nicht, daß gerade hierin der große entscheidende Wert der Physik besteht, daß sie alles auf Größe und Messung zurückführt. Darum ist sie ganz konsequent darin, wenn sie aus ihrem Weltbild die sekundären Qualitäten sowie ästhetischen und ethischen Werte *ausschließt*, welche Whitehead, wie es scheint, gerne wiederum der Naturwissenschaft einverleiben möchte. Denn gerade in der Übersetzung der Qualitäten in Quantitäten liegt ihre Aufgabe, und es ist nicht ihr Fehler, wenn der Materialismus den methodischen Sinn der physikalischen Begriffe erkennend aus Abstraktionen Realitäten macht. Ebensowenig dürfte man es dem Theater zum Vorwurf machen, wenn es jemand mit der Wirklichkeit verwechselt. An der Kluft zwischen Wirklichkeit und Physik wird sich prinzipiell nichts ändern lassen.

Aber mit Recht weist Whitehead darauf hin, daß die physikalische Welt eine Abstraktion ist. Darin liegt ihr Wert und ihre Grenze zugleich. Wovon abstrahiert die Physik und warum kann die physikalische Welt nicht für sich bestehen? In der Terminologie von Martin Bubers „Ich und Du" würden wir zu sagen haben: Die Physik abstrahiert von der Ich-Bezogenheit der gegenständlichen Welt des Es. Die Wirklichkeit ist eben *dem Geiste eingetan*, eingebildet, die Physik schafft eine *künstliche*, von dem Ich-Bezug freie Es-Welt. Hier liegt der wahre Sinn der Abstraktionen, den Whitehead sucht, und diese Abstraktion ist notwendig und insofern ist Whiteheads Ideal eines organischen Mechanismus eine Utopie*). Aber diese Utopie hat ihre Berechtigung als richtungweisendes Ideal der Wissenschaft, das ja, obzwar sie Es-Welt und Ich-Welt trennt, dennoch die Es-Welt so nahe an die Konkretheit heranbringen muß als sie nur kann, und umgekehrt so viel als nur möglich von der Konkretheit in die abstrakte Größenwelt überführen muß. Nur eine Wissenschaft, welche den Sinn ihrer eigenen Methode nicht kennt, wird verführt werden, Scheinprobleme aufzustellen, wie es das ist, auf welche Weise denn die Bewegung der Moleküle und Atome in kausaler Wirkung Qualitäten, Farben, Töne erzeugen könne.

Von der Forderung nach Erfassung der Einzelheit aus dem Ganzen kommt Whitehead zu jener Auffassung der *Religion*, die er in seinen letzten Lowell-Vorlesungen vertreten hat. Gott ist für Whitehead das Prinzip der Konkretheit. Die Abstraktionen sind bloße Möglichkeiten und diese Möglichkeiten tragen in sich nicht den hinreichenden Grund, daß sie in der konkreten Welt gerade so und nicht anders realisiert werden. Mit Fichte zu sprechen: das „daß" kann nicht aus dem „was" bewiesen werden. Die Konkretheit muß ihr eigenes Prinzip in sich tragen und dieses ist: Gott. Durch dieses Prinzip ist es bedingt, daß die Welt eine Einheit ist und daß jedes Ding alle anderen Dinge irgendwie in sich schließt. Manche Dinge der Welt bringen

*) In dem letzten Kapitel von Hermann *Weyls* „Raum-Zeit-Materie" stehen die Worte: „. . . daß von dem *Inhaltlichen* jener unmittelbaren erfahrenen Wirklichkeit in die physikalische Welt im Grunde nichts eingeht . . . Letzten Endes erscheint so diese ganze physikalische Realität doch als eine bloße Form . . . da aus ganz anderen Bezirken als denen der Physis ihr Inhalt zuwächst." Diese von tiefstem philosophischen Verständnis der Aufgabe der Physik zeugenden Worte stehen in der dritten Auflage des Buches (1920), fehlen aber in den spätern.

diese Allverbundenheit reicher, wie in einem Brennpunkte konzentrierter, zum Ausdruck und diese Allverbundenheit, diese Anwesenheit Gottes in jeder Kreatur ist der absolute und göttliche Maßstab, mit welchem Whitehead Werk und Fortschritt mißt. Das Übel in der Welt verhindert dieses Eindringen von allem in alles. Aber diese Allverschlungenheit kann nur geschwächt und nicht vernichtet werden, denn nur von ihr und aus ihr lebt jedes einzelne Ding.

Wer Bubers philosophische Schriften kennt, wird sich oft bei der Lektüre von Whiteheads Schriften, die aus einer so andern Welt stammen, zu Vergleichen mit Buber angezogen fühlen. Was Whitehead den Gegensatz von Abstraktion und Konkretheit nennt, ist, wir sagten es schon, der Gegensatz zwischen der Ich-Es-Welt und der Ich-Du-Welt Bubers. Buber aber hat in voller Klarheit den *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Es und Du, der Abstraktion und der Konkretheit erkannt. Whitehead dagegen scheint nicht zu sehen, daß es das *Schicksal* der Wissenschaft ist, begrifflich, also unkonkret, zu sein und daß keine noch so lebensnahe Physik uns in die Konkretheit zurückführen kann, die wir verlassen haben, indem wir Physik zu betreiben begonnen haben. Wenn aber auch der Unterschied ein prinzipieller und unüberbrückbarer ist, so bleibt es doch die Aufgabe der Wissenschaft, ihre unendliche, nicht zu erreichende und ihr doch eben aufgegebene Aufgabe, die Wirklichkeit begrifflich zu erreichen. Daß in einer kritischen Stunde der Naturwissenschaft von einem ihrer hervorragendsten Vertreter dieser Weg von den Abstraktionen zur Wirklichkeit gewiesen wird, ist ein wichtiges geistiges Ereignis der Zeit.

HANS EHRENBERG

AMT

Ein Rundbrief

Alles in allem, meine Freunde, das Amt ist es, das uns in Gefahr bringt und sich zwischen uns schieben möchte – das Amt, dessen verschlossene Türen einst Neugierde und Ehrfurcht erregten, das aber heutzutage die Herzen zurückstößt und den Verkehr der Menschen unterbricht.

Ihr, meine Freunde, holt Euch jetzt Euren Führer, der Euch durch Hölle, Erde und Himmel geleiten soll, nicht mehr aus dem Kreise der großen Namen, sondern aus dem der namenlosen Kinder der Erde. Ihr glaubt, daß die Kreatur Euch bis in die Hölle hinab und bis in den Himmel emporsteigen läßt, und dieser Euer Glaube soll auch nicht bestritten werden.

Aber die Drahtzieher des Himmelreiches werden nicht alle aus den Kulissen hervorkommen. Nicht alle werden mit Euch hinaus auf die Bühne des Lebens treten. Darum ist es das Amt, das uns in Gefahr bringt und sich zwischen uns schieben möchte.

Es war einmal – es gab einmal eine Zeit, da war nur Ein geistiger Lebensraum gegeben und bewohnt. Die Sprecher der weltlichen Weisheit und die Künder der himmlischen Wahrheit ruhten in Einem Hause und sprachen vor demselben Publikum. Der Priester war Lehrer, der Lehrer Priester. Geistig und geistlich deckten sich im Augenschein des Lebens. Sie traten auseinander. Der Lehrer weigerte sich, geistlich zu bleiben, und begab sich auf die Bühne des Lebens, auf der sich schon Dichter und Künstler eingefunden hatten und Musik trieben.

Total Geistführer seiner Zeit war noch Luther – Volks- und Zeitgeist, wie er geistlich genug war, um dem Gesamtpneuma seiner Zeit gewachsen zu sein. Noch einmal lebte ein einzelner Mensch in beiden Geisteskammern, Herder. Aber der Generalsuperintendent von Weimar hat in seiner Kirche keine Wirkung hinterlassen; entweder war er noch zu naiv für die nach ihm Kommenden, oder schon zu angekränkelt, so daß seine Theologie entweder geist-los oder über-geistig wirkte und daher mehr Geistphilosophie und mehr Traktätchen enthielt als Zeugnis, geschweige göttliche Vergegenwärtigung, wie dies bei Luther gewesen. Nach Herder aber barst der geistige Weltraum endgültig auseinander.

Nun wünschen manche den Weltraum wieder geeint. Sie wollen nicht länger zwei Räume, zwei Sprachen, zwei Gemeinwesen und Gemeinschaften dulden. Sie wollen das Geistige wieder mit dem Geistlichen füllen und es im Geistlichen erfüllen, wollen aber den alten Teilgeistesraum nicht preisgeben und verlassen. Sie wollen keine Drahtzieher mehr hinter der Bühne, aber auch keine auf der Bühne – keine Heuchler und keine Schamlosen, keine Pfaffen und keine Afterpropheten.

Aber hier geht es nicht ohne die Erfahrung des Amtes. Das Amt läßt sich nicht erdenken. Es läßt sich auch nicht erleben. Es läßt sich nur eramten.

Die Folge ist, beseitigt man alle Drahtzieher, so kommen die Marionetten in Un-

ordnung. Man kann aus zwei Sprachen, aus der kündenden Zunge und der wissenden Rede, nur dann eine Sprache machen, wenn man beide Sprachen reden läßt und das eine Mal die geistige Rede geistlich künden, das andere Mal die geistliche Kündung weltlich sprechen läßt.

Eines ist unmöglich und verboten, das Lebensgesetz des Geschöpfes und das des Amtes, das Gesetz des Namenlosen, der erst zu benennen ist, und das des Benannten, der seinen Namen einstens verlieren wird, einander gleichzumachen oder gleichzusetzen. Das Lebensgesetz des Geschöpfes ist einfach. Es verläuft nach dem Dreitakt von Glaube, Liebe und Hoffnung. Im Glauben geboren, in der Liebe lebend, in der Hoffnung sterbend, ist dieser Dreitakt einer geglaubten Vergangenheit, einer geliebten Gegenwart und einer erhofften Zukunft ein Dreiklang von höchster Harmonie, der sich gestört fühlt, wenn ihm ein anderer Dreitakt zur Seite tritt und Anerkennung, u. U. sogar Unterwerfung verlangt. Dieser zweite Dreitakt ist der des Amtes. Es hat eine liebeserfüllte Vergangenheit – Simon Jona, hast du mich lieb? – eine hoffnungsstarke Gegenwart – weide meine Lämmer! – und eine glaubenssichere Zukunft – im himmlischen Jerusalem wird kein Tempel zu erblicken sein.

Vater und Mutter, Lehrer und Führer ziehen ihre Ämter auch nur aus – sei es gegebenen, sei es erworbenen – Liebesverhältnissen. Ohne die Wurzel der Liebe ist Amt untragbar und unerträglich – Pfaffentum oder Polizei. Aber aus dieser Wurzel setzt es das ganze geschöpfliche Leben, das in der Liebe zerfließen müßte, unter Hoffnung und rettet den Pfad der Zukunft.

Ja, ertrüge es das geschöpfliche Leben, jede Minute in Liebesflammen zu stehen, verlangte es nicht selber nach Konservierung der Liebe, dann stünde es anders. Wozu dann Lämmer weiden? wozu dann die Frage: hast du mich lieb? Die Geschöpflichkeit erneuert ihr Lieben nicht Stunde um Stunde aus den Tiefenwurzeln des Glaubens; sie läßt sich nicht jede Stunde neu gebären; sie verliert sich vielmehr an die Stunde und damit an sich selbst; es flötet in ihrem Blätterrauschen, sie läßt ihre Wurzel vertrocknen, und der Liebestrom, der durch ihre Zellen fließt und der Stamm und Zweige durchsaftet, erkaltet und versiegt. Darum wurde das Amt gestiftet – aus Liebe. Die Wurzel echten Lebens ist der Glaube, der Grund wahren Amtes die Liebe. Und so findet die Liebesüberschwemmung des Lebens auf dem Umwege über das Amt statt. Weil das Leben beim Hoffen nicht leben bleibt, sondern stirbt, Gott es auf seine hoffenden Arme nimmt, deshalb stiftet Gott – aus Hoffen für sein Erdenmenschenvolk – das Amt der Liebe.

Das Amt lebt im Hoffen, Hoffen ist ihm Gegenwart, ganze Gegenwart. Die einen säen, und die anderen ernten. Deine Arbeit ist nicht vergeblich. Doch das Samenkorn muß sterben, sonst bringt es nicht Frucht.

Schließlich endet das Amt beim Glauben. Dorthin führt es. Fruchtet es im Glauben, so hat das Amt sich ausgegeben, die Lämmer sind geweidet. Und im Glauben beginnt wieder geschöpfliches Leben, dem das Amt gedient hat und – dienen wird; zu nichts, als um zu dienen, läuft es den eigenen Lebensweg von dem verborgenen Grunde der Liebe über das ausgebreitete Erdenrund der Hoffnung zu den umlichte-

ten Himmelshöhen des Glaubens, aus denen die Gewässer tränkend und segnend herniederströmen, auf daß Leben grüne und Geschöpf blühe. Das Amt stirbt im Glauben; d. h. das Blut des Amtes wird für den Glauben vergossen. Das Blut am Kreuze ist der Grund für den Glauben des Christenmenschen, und das Leidensblut Judas, des Verfolgten, schweißt die zerstreuten Söhne des Alten Bundes immer erneut zum Volke des Glaubens zusammen. Tod des Amtes ist Geburt des gläubigen Lebens.

So sind Amt und geschöpfliches Leben nie gleichzeitig. Jeweils hat entweder das Amt oder das Geschöpf einen Vorsprung. Schiebt man auch den Hintergrund des Lebens auf den Vordergrund, so sind die räumlich aufeinandergelegten doch zeitlich nicht gleichlaufend, und was nutzt dann die räumliche Aufeinanderlagerung? oder rückt man den Vordergrund bis in den Hintergrund zurück, so kommt man in eine unklare Zeitlosigkeit hinein und verläuft sich in der Zeit.

Bei der Geburt ist das Amt immer eine Stunde weiter in der Zeit als das Leben. Denn das Amt kennt nach seiner Geburt keine Kindheit, kein Werden, keine Erziehung. Es erstarkt nicht aus Kindesglauben zu reifem Liebesleben; nein, es dehnt sich bereits aus Liebe der jenseitigen Hoffnung entgegen und wirkt sich so aus. Aber nun wächst das Leben, wächst das Geschöpf an ihm, dem Amte, vorbei. Wie oft wechselt im Dasein Führung und Geführtheit, und das Amt zögert und zögert und steigt hernieder zu den Toten und in die Hölle, um der vergangenen Geschlechter willen; als Liebesamt vergißt es niemanden, während das Leben nur das ganz Gegenwärtige lieben kann, und in der Hoffnung lebend, umspannt das Amt die Vergangenheit zur Gegenwart hinzu. Und nicht nur eine Stunde der Weltzeit, nein, eine ganze Weltzeit selber bleibt nun das Amt hinter dem geschöpflichen Leben zurück. Da ärgert sich das Leben über den rück-ständigen Gefährten und hebt bald die Gefährtenschaft auf. Bis schließlich das Amt mit einem einzigen Riesenschritt, von der Hoffnung beflügelt, das Leben einholt, dabei aber die Tür zum Lande der Hoffnung, für das es doch nur gelebt hat, gerade vor der Nase zugeschlagen bekommt. Jesus muß sterben, ehe der Tag eingetreten ist. Und Mose sieht vom Berge Nebo noch das gelobte Land, darf es aber nicht betreten. Das Amt stirbt immer im Diesseits, dafür ist es Amt; es erfährt selber kein ewiges Leben, ihm ist keine Auferstehung verhießen; im himmlischen Jerusalem steht kein Tempel; darum ist in uns, so sagt der Apostel des Amtes, der Tod mächtig, in euch aber das Leben. Und im Schmerz seines unerlösten Sterbens erfährt das Amt noch, daß sein Amten wirklich nicht „umsonst" noch „vergeblich" war. Ihm wird die Tür vor der Nase zugeschlagen, aber es weiß, daß das geschöpfliche Leben noch gerade hineingeschlüpft ist. „Es ist vollbracht" (sehr schön auch in einer hagadischen Erzählung über den Tod Mose zum Ausdruck gebracht). Das sterbende Amt liegt mit dem Bewußtsein, daß es getan ist, was zu tun war, vor dem Himmelstore, hinter dem es die Erlösten singen und preisen hört. Und die Lebenden . . . dürfen . . . glauben!

Und nun kommt die Kritik des Pfaffentums, Aber nun erst. Nicht einen Schritt früher! Sonst schlägt sie den, der kritisiert. Wir brauchen diese Kritik, und sei

es nur um der Huren willen, die Betschwestern werden. Wir brauchen sie ebenso, wie wir die Kritik am Pfaffentum des profanen Amtes, die Kritik an der Polizei, brauchen. Im Pfaffentum will das Amt seine Lebenslinie nicht einhalten und sein Lebensgesetz nicht befolgen; es will dann nach dem Gesetze der Kreatur leben, will das Leben aus der Liebe, d. h. aus der Fülle leben und selig werden, selig als Amt. Dann entartet das Amt, weltlich, und verherrlicht sich zugleich, himmlisch; es verweltlicht, weil es sein Leben unter die Liebe setzen will, es verherrlicht sich, weil es in der Hoffnung sterben will. Dann muß ihm das Geschöpf Feind werden und ihm solches verwehren.

In einem Gleichnis sei die Stellung des Amtes zum Leben dargestellt. Die von der Erde aufsteigenden Wasser, die Gebete der Menschen in ihren Nöten zum Himmel emporgesandt, sammelt der Herr des Himmels und sendet sie mit seinem Segen, als seine eigenen Gewässer, wieder herab zur Erde, sie fruchtbar zu machen und ihr ein Leben zu erwecken. Dort fließen die Gewässer zusammen, bilden Brunnen und Seen, Flüsse und Meere und feuchten die trockene Erde. Würde nun die oberste Schicht des Erdreichs überall und ganz undurchlässig sein, so bildete sich bald ein Sumpfland, und anstatt Leben zu wecken, würde das himmlische Wasser das Leben ersticken. Aber das Erdreich läßt die Gewässer in sich einfließen und bildet Schicht um Schicht Wasserbehälter, Grundgewässer in verschiedenen Tiefen, ohne die die Quellgewässer auf der Oberfläche der Erde entweder, in regenloser Zeit, eilig versiegen oder, bei übermäßigem Regen, schnell versumpfen würden. Aus den Grundwassern speisen sich daher die oberen Gewässer zum Tränken der Erdgefilde; deshalb bohren die Menschen sie an, um Brunnen und Quellen zu schaffen, wo solche sich nicht auf natürlichem Wege gebildet haben. Die Grundwasser sind verschlossen durch die Rinde der Erde; im Dunklen liegen sie, verdeckt vor dem Licht des Tages. Gesegnet der, welcher immer an der Quelle im Tageslicht schöpfen darf! und dem die Quelle nie eingeht und nie vererdet! Aber wir regulieren die Regenmengen nicht, und ohne Erschließung der tieferen Gewässer würden alle Gewächse, die fest wurzeln wollen, um höher wachsen zu können, verdorren: Gerade das am tiefsten verwurzelte Gewächs bedarf am meisten und ständig der Gewässer der Erdtiefe. Die Grundwasser sind unentbehrlich!

Zur Deutung des Gleichnisses sei gesagt: Jene in den Tiefen sich sammelnden Gewässer sind die Wasser des Amtes. Im hellen Tageslicht liegt das Amt nicht. Aber seine Kräfte speisen die sichtbaren Quellen des Lebens, aus denen wir zum Leben schöpfen. Sie speisen sie, insoweit die oberen Gewässer nicht direkt aus den unmittelbaren Himmelsegnungen gesammelt werden. Mit den Bohrungen hinab in die dunklen Tiefen kommen wir so zu den Urgründen des Daseins, zu den Urkräften des Geschöpfes, zu den Urtiefen der Sünde. Das quellende Leben der Erdoberfläche täuscht uns über diese verborgenen Tiefenabgründe hinweg, bis uns immer eines Tages entweder kräftige Stämme vertrocknen und absterben oder weite Ackerkrume versandet und verschlemmt. Die Gewässer des Amtes wohnen in den Räumen des sündennahen, geschöpflichen, gebundenen und bindenden Urseins selber.

Mit einer Paraphrase, Freunde, sei geschlossen:

Das Amt entbehrt des heilig-heillosen hellen Tageslichtes, und sein Dasein spielt sich hinter der Lebensbühne ab. Nicht unverschalt liegt es vor Gottes Angesicht. Aber Gott schaut durch die Erdrinden hindurch, wie er die Umhüllungen des Herzens durchdringt. Gott blickt in die Tiefen der Grundwasser hinab. Niemand kann das Amt herausreißen und befreien; es würde an jedem solchen gutgemeinten Versuche sterben oder verderben. Auch kann man kein neues Amt kreiren; nur einmal ist ein neues Amt geworden; zu diesem neuen Amt wird nie wieder ein zweites hinzukommen.

Auch kann man nicht das Amt nutzen, wenn man sich vor der Welt seiner schämt. Das Verleugnen des Amtes verstopft die Bohrlöcher, die zu seinen Tiefen hinab gebohrt sind; dann wird die oberirdische Quelle bald spärlich fließen.

Schließlich auch kann man es nicht in einem verschlossenen Kästchen mit sich führen, wie in Goethes neuer Melusine der Liebhaber seine Geliebte. Das Amt ist kein Bonbon in Staniolpapier.

Das Amt ist die einzige Antwort auf die Sünde. Stranden wir am Amt, so stranden wir an der Sünde, und stranden wir an der Sünde, so stranden wir am Amt.

Dies wäre ein letztes Wort über das Amt, wenn nicht noch ein doppeltes Anliegen vorläge, mit dem einerseits das Amt uns anliegt, es nicht seiner eigenen Ungeschöpflichkeit zu überlassen, mit dem andererseits wir uns selber angelegen sein lassen, das Amt in uns zu verkörpern.

Was das letztere angeht: Das Amt darf und soll sich selber lehren, da es keine Person ist. Kein Ichwahn wird es betören. Indem es sich lehrt, ist es Amt. Und den Schauspielern auf der Bühne wird es nur lehrend, als Lehramt, sichtbar.

Was das erstere angeht: Wir fragen alle, wann wird die Kulisse, die das Amt von der Bühne des Lebens trennt, fallen? Der Kulisse Fall ist unsere gemeinsame Hoffnung. Das ist das Anliegen des Amtes, es nicht für immer der Ungeschöpflichkeit zu überlassen. Es ist ein Anliegen ferner, ja fernster und zugleich naher, ja nächster Zukunft. Und es trifft Euch, meine Freunde, gerade schon jetzt, schon heute – eben dieses Anliegen des Amtes, jenes gleichen Amtes, das uns Gefahr bringt und sich zwischen uns schieben möchte, und wird dadurch auch Euer Anliegen an das Amt, Euer Bedürfnis für das Amt, Euer Ringen um das Amt und Euer Lieben mit dem Amt.

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG

Im vorigen Heft ist in dem Beitrag „Der Blick" von Wilhelm Michel zu lesen:

Seite 186 Zeile 2 statt „Naturblicks": Naturreiches,
„ 190 „ 2 „ „gewürzt": gewürgt.

LEO SCHESTOW

KINDER UND STIEFKINDER DER ZEIT

(*Das historische Los Spinozas*)

Et audivi vocem Domini dicentis: quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi: ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere, et videte visionem et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus et aures ejus aggrava; et oculos ejus claude; ne forte videat oculis suis et corde suo intelligat. Jesaiae VI. 8–10.

1.

Nur wenige würden sich heute entschließen, Hegels Worte zu wiederholen, daß die Geschichte der Philosophie die Stufen der Entwicklung des Geistes darstelle. Die heutigen Philosophiehistoriker blicken auf derartige abstrakte Konstruktionen von oben herab. Sie wollen vor allem Historiker sein, d. h. wahrheitsgemäß „das, was war" erzählen, und lehnen von vornherein jegliche, die Freiheit des Forschens behindernden voreingenommenen Ideen ab. Wenn man dem, was die Menschen sagen, Glauben schenken will, so könnte man meinen, daß das Streben nach freier Forschung in ihnen noch nie so stark gewesen sei wie in unseren Tagen. Das erste Gebot der modernen Philosophie lautet: Du sollst dich frei machen von allen Voraussetzungen. Die Voraussetzung ist zur Todsünde erklärt; jene, die Voraussetzungen machen, sind Feinde der Wahrheit.

Es fragt sich: haben wir irgend etwas dadurch gewonnen, daß wir ein neues Gebot, ein neues Gesetz einführten? Beim Apostel Paulus finden wir die rätselhaften Worte: „Das Gesetz aber ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde." Und wahrhaftig – wo Gesetz ist, dort ist auch Sünde. So schwer es auch fällt, uns hiermit auszusöhnen, so müssen wir doch sagen: gäbe es keine Gesetze, so gäbe es auch keine Sünden. Im vorliegenden Falle sollten die Menschen offen sagen, daß ihre Voraussetzungen für sie wichtiger sind als ihre Philosophie, wichtiger als sonst etwas in der Welt, und daß ihr ganzes Lebenswerk darin besteht, ihre Voraussetzungen zu verkünden und zu verteidigen.

Descartes, der „Vater der neuen Philosophie", der als erster das Gebot verkündete: es soll in der Philosophie keine Voraussetzungen geben (er formulierte dies durch die Worte: de omnibus dubitandum), hatte selbstverständlich seine Voraussetzung. Irgendeine mächtige, unüberwindliche Kraft, die er nicht hätte beim Namen nennen können und deren

Namen er auch nicht zu erfahren suchte, die ihn aber unumschränkt beherrschte, trieb ihn unaufhaltsam zu dem einen Ziel: *um jeden Preis das Geheimnis aus unserem Leben zu verbannen.* Die Wahrheit, sagt er, sei nur in dem enthalten, was klar und deutlich (clare et distincte) erkannt werden könne. Alles, was nur verschwommen erkannt werde, alles Geheimnisvolle, könne nicht Wahrheit sein. Und diese Behauptung ist seiner Meinung nach bereits keine Voraussetzung mehr. Sie ist das, woran niemand irgendwo jemals gezweifelt habe und auch nicht habe zweifeln können. Weder Menschen, noch Engel, noch auch selbst Gott. Um von vornherein jegliche Möglichkeit von Vorwürfen und Erwiderungen zu beseitigen, begann er selbst damit, daß er versicherte, er zweifle an allem. Und erst als er sich überzeugt hätte, daß es eine Wahrheit gibt, die dem Ansturm jeglicher Zweifel widersteht, habe er zu philosophieren begonnen, fest davon überzeugt, daß die Philosophie jetzt bereits nicht mehr von ihrem Weg abirren könne, da sie ja endlich einen zuverlässigen Kompaß – nicht nur einen Talisman – gefunden habe, von dem die Menschen fast seit der Erschaffung der Welt träumten. Gott selbst, so lehrte Descartes, will, muß wollen, daß wir im Besitz der Wahrheit seien. Und das war für ihn ein ebenso klares und deutliches, d. h. also zweifelfreies Urteil, wie auch jenes erste von ihm entdeckte Urteil, das er mit den Worten formulierte: cogito ergo sum. Gott will die Menschen nicht betrügen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit: der Wunsch, zu betrügen, zeugt entweder von Bosheit oder von Schwäche und darf folglich Gott nicht zugeschrieben werden. Gott will kein Betrüger sein und, was die Hauptsache, er könnte es nicht, selbst wenn er es wollte: cogito ergo sum.

Wer Descartes' Werke nicht gelesen hat, kann sich nur schwer jenen außergewöhnlichen Schwung und jenes ungemeine Pathos, jene Aufgeregtheit vorstellen, von denen sie erfüllt sind. Trotz der scheinbaren Abstraktheit des Themas sind das nicht Traktate, sondern Dichtungen voll Inspiration. Sogar die berühmte philosophische Dichtung des Lukrez „De rerum natura" ist bei weitem nicht so schwungvoll und feurig geschrieben, obwohl Lukrez bekanntlich seine eigene Voraussetzung hatte, die in vielem an jene Descartes' erinnert und die ihm auch viel mehr am Herzen lag als jener Atomismus Epikurs, dessen Darlegung die Dichtung gewidmet ist. Descartes, wiederhole ich, strebte eines an: die Welt, das

Leben, die Menschen vom Geheimnis und von den geheimnisvollen Kräften zu befreien, die alles in ihrer Gewalt hielten. Abhängigkeit – selbst von einem allervollkommensten Wesen – erschien ihm unerträglich drückend und qualvoll. Er vertraute nur sich selbst. Und bei dem Gedanken, daß es im ganzen Weltall niemanden gebe, der ihn betrügen wollte oder könnte, daß er niemandem zu vertrauen oder zu glauben brauche, daß er selbst (sich selbst vertraute er ja unbedingt!) von nun an Herr und Schöpfer seines Schicksals sei, füllte sich seine Seele mit ekstatischem Entzücken, seine Traktate wurden zu Dichtungen, zu triumphierenden, frohlockenden Liedern, zu Siegesgesängen. Gott will die Menschen nicht betrügen, Gott kann die Menschen nicht betrügen selbst wenn er es wollte. Über Gott und über den Menschen gibt es ein ewiges „Gesetz". Wenn man nur klar und deutlich dieses Gesetz sehen würde, würde alles Geheimnisvolle offenbar werden, das Geheimnis aus der Welt verschwinden und die Menschen würden göttergleich werden.

Die Menschen werden göttergleich werden! In einer solchen Sprache redete Descartes nicht. So sprach zweihundert Jahre nach ihm Hegel. Descartes war gezwungen, noch nicht alles auszusprechen, er war noch, wie uns die Historiker erklären, des Schicksals Galileis eingedenk. Sogar seine Zeitgenossen dachten so von ihm. Bossuet schrieb über ihn: „Monsieur Descartes a toujours craint d'être noté par l'église et on lui voit prendre des précautions qui allaient jusqu'à excès." Und doch hat er bei all seiner Vorsicht seine historische Mission genial und unvergleichlich erfüllt. Descartes ist ein Markstein am Ende der tausendjährigen „Nacht des Mittelalters", er ist jener große „Sprung" oder Wendepunkt, mit dem die neue Geschichte, das neue Denken beginnt. Zudem war Descartes ein wahres „Kind seiner Zeit". Auf ihn können im ganzen oder doch, wenn man so will, in der Hauptsache die Worte Hegels angewendet werden: „Jede Philosophie, eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen?" (Hegels Werke XIII. 59).

Das sind bemerkenswerte Worte – sie verdienen es, daß man über sie

nachdenke! Insbesondre in Anbetracht jener sorglosen Selbstsicherheit oder, wenn man will, jener naiven Vertrauensseligkeit, mit der sie ausgesprochen wurden, und die, nebenbei bemerkt, klare und deutliche Urteile stets begleitet, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est! (Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, Cap. I.)

Die Philosophie, lehrt uns Hegel – der größte der Rationalisten –, ist verurteilt zur Beschränkung durch den Geist ihrer Zeit, und es gibt für die Menschen keinerlei Möglichkeit, sich von dieser Beschränkung loszureißen. Und das bringt ihn nicht im geringsten in Verlegenheit, im Gegenteil, es bezaubert ihn sogar, denn es ist das, was die meiste Ähnlichkeit hat mit der ersehnten, so lange erwarteten wissenschaftlichen Wahrheit, d. h. was clare et distincte erkannt wird, so klar und deutlich, daß man nicht einmal den Verdacht hegen kann, Gott selbst könnte, wenn er dies noch so sehr wünschte, uns diesmal irreführen. Und sogar nachdem der Mensch Hegels Worte gelesen hat, daß er ein Kind seiner Zeit sei und in seinen Urteilen nicht die Wahrheit, sondern das darstelle, was im gegebenen historischen Moment der allgemeine Geist wolle, ist es ihm nicht nur nicht gewährt, sich von der Beschränktheit loszumachen, sondern es ist ihm nicht einmal gewährt, diese Beschränktheit zu fühlen und als etwas Nichtseinsollendes, von außen Aufgezwungenes, als einen widerwärtigen, drückenden Alp zu erkennen, von dem man – wenn man auch durch ihn nicht erwachen kann – sich doch sagen muß, daß er nicht Wirklichkeit, sondern nur ein qualvoller Traum ist. Stelle eine zufällige, beschränkte Wahrheit dar und begnüge dich damit, ja freue dich und frohlocke sogar hierüber.

Ebenderselbe Hegel schreibt in dem gleichen Werk, sogar in dem gleichen Kapitel, dem diese eben zitierten Zeilen entnommen sind: „Die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewußtsein." Doch wenn das, was er vom Geist der Zeit sagte, Wahrheit ist, so ist die Philosophie – das, was Hegel als Philosophie bezeichnet – reinster Somnambulismus, und das philosophische Bewußtsein das unwachste Bewußtsein. Allerdings wäre es hier sehr wichtig, zu bemerken, daß an und für sich der somnambule Zustand, allgemein gesprochen, nicht für ein so großes Unglück gehalten werden kann und daß er vielleicht sogar ein „Glück" ist. Machen doch die Somnambulen bekannt-

lich Dinge, die wachen Menschen als übernatürlich erscheinen. Vielleicht ist das somnambule Denken nützlich, ja sogar sehr nützlich. So nützlich es aber auch sein mag, so darf sich doch die Philosophie auf jeden Fall – selbst wenn sich herausstellte, daß die größten wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen von Menschen im somnambulen Zustand gemacht wurden (alle Voraussetzungen sprechen dafür, daß diese Vermutung richtig ist) – durchaus nicht durch Nutzen und Vorteile in Versuchung führen lassen, selbst nicht durch sehr großen Nutzen und Vorteil. So werden wir also doch, ob wir nun wollen oder nicht, nach Descartes' eigener Regel – de omnibus dubitandum – an seiner Voraussetzung zweifeln und uns fragen müssen: werden wir denn wirklich durch klare und deutliche Urteile niemals betrogen? Ist es nicht umgekehrt? Sind nicht Klarheit und Deutlichkeit der Urteile ein Merkmal ihrer Unrichtigkeit? Anders ausgedrückt, ist es nicht so, daß *Gott* die Menschen zugleich betrügen *will und kann*? Und daß gerade dann, wenn er die Menschen betrügen muß, er ihnen Philosophen oder Propheten schickt, die ihnen falsche, aber klare und deutliche Urteile einflößen?

Und doch hat Hegel *recht*, in bedeutend größerem Maße recht, als er selbst vermutete. Descartes war ein Kind seiner Zeit, und seine Zeit war zu Beschränktheit und Verirrungen verurteilt, welche als Wahrheiten darzustellen und zu verkünden ihr beschieden war; es ist erstaunlich, daß von allen Prädikaten Gottes Descartes sich nur für eines interessierte – für ein negatives: Gott kann kein Betrüger sein. Descartes verlangte von Gott nur, daß er ihn bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen nicht störe, d. h. daß Gott sich nicht in die Angelegenheiten der Menschen einmische. Gott könne ja doch nicht den Menschen in allem betrügen. Cogito ergo sum. Indem Gott den Menschen zum Leben, d. h. zum Denken erweckte, war er eben dadurch gezwungen, ihm zu eröffnen, daß er, der Mensch, existiert, d. h. also ihm die erste Wahrheit zu offenbaren. Nachdem er ihm aber die erste Wahrheit eröffnet hatte, offenbarte ihm Gott eben dadurch auch die Wahrheit, welches die Anzeichen einer Wahrheit seien, d. h. er ermöglichte es ihm, zu erfassen, daß nur klare und deutliche Wahrnehmungen wahr sind. Ein Stützpunkt ist gefunden – die neuen Archimede können selbstgewiß ihr Werk fortsetzen. Schon beten sie nicht mehr: „Unser täglich Brot gib uns heute und vergib uns unsere Schuld", sondern sie schlagen Gott nur höflich vor, sich in die mensch-

lichen Angelegenheiten nicht einzumischen: noli tangere circulos nostros. So freudig und begeistert lehrte, dem Geiste seiner Zeit ergeben, Descartes. So lehrten nach Descartes und vor ihm auch viele andere hervorragende Männer des 16. und 17. Jahrhunderts. Alle waren sie überzeugt, daß Gott uns nicht betrügen wolle und könne, daß die Quelle unserer Irrtümer wir selbst seien, unser freier Wille, und daß klare und deutliche Urteile nicht falsch sein könnten: das verlangte der allmächtige Zeitgeist...

Nun aber etwas anderes. Pascal war der jüngste Zeitgenosse Descartes'. Und wie Descartes war er einer der hervorragendsten Vertreter des wissenschaftlichen Denkens seiner Epoche. Die von Descartes verkündete Lehre von den klaren und deutlichen Urteilen war ihm gut bekannt. Er wußte natürlich auch, daß der Zeitgeist mit Descartes war, und konnte auch leicht erraten und hat wahrscheinlich auch erraten, was der Zeitgeist von seinen Kindern forderte. Der Erfüllung dieser Forderungen aber ging er aus dem Wege. Auf das frohlockende „clare et distincte" Descartes' antwortete er schroff, finster und mürrisch: Ich will keine Klarheit und qu'on ne nous reproche pas le manque de clarté, car nous en faisons profession. Das heißt: Klarheit und Deutlichkeit töten die Wahrheit... So sprach Pascal, wie Descartes ein Kind des 17. Jahrhunderts, ebenfalls ein Franzose und ebenfalls, ich betone dies, ein hervorragender Gelehrter ...

Wie konnte es aber geschehen, daß zwei Männer, die dem gleichen allgemeinen Geiste hätten angehören und folglich das Wesen ihrer Zeit und ihres Volkes hätten darstellen müssen, so Verschiedenes sagten? Oder hatte Hegel „nicht ganz" recht? Man kann offenbar nicht aus seiner Haut heraus – doch gelingt es dem Menschen zuweilen wohl, dem Zeitgeist ungehorsam zu werden und sich von der Beschränktheit seiner Zeit loszumachen? Und die zweite Frage: Wo ist die letzte endgültige Wahrheit zu suchen? Bei den finsteren und mürrischen Ungehorsamen gegen den Zeitgeist, die der Unmöglichkeit zum Trotz sich von der Macht ihrer Zeit losmachen, oder bei jenen, die die Unmöglichkeit nicht bestreiten und in dem festen Glauben, daß die menschliche Vernunft sich durch nichts von der göttlichen unterscheidet, triumphierend und frohlockend auf der großen Straße der Geschichte fortrasen? Denn, daß die große Straße der Geschichte nur für die Unterwürfigen offensteht – daran wird wohl kaum jemand zweifeln. Pascal mit seiner rätselhaften „pro-

fession" stand abseits von den Ereignissen, von der „sich entfaltenden" Idee. Zufällig sind uns seine abgerissenen und ungeordneten „pensées" erhalten geblieben, doch ist bis auf unsere Zeit nicht Pascal, sondern Descartes der Beherrscher der Gemüter geblieben. Descartes war der wahre Repräsentant des einen allgemeinen Geistes, von dem uns Hegel erzählte. Und folglich war – wenn man unter Wahrheit das versteht, was der Prüfung der Jahrhunderte standhält – die Wahrheit bei Descartes.

2.

Die moderne Philosophie erkennt, wie ich sagte, keine Voraussetzungen an. Noch mehr fürchtet sie Legenden und Mythen. Wie wir bereits sahen, konnte die Philosophie nie ohne Voraussetzungen auskommen. Wir werden gleich sehen, daß sowohl die Legenden als auch die Mythen für sie ebenso unentbehrlich sind wie die Voraussetzungen.

Jedermann weiß, daß nach der in der Bibel enthaltenen Lehre Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf und, nachdem er ihn erschaffen, *ihn segnete*. Das ist das Alpha und Omega der Bibel, hierin liegt ihre Seele oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, es liegt hierin das Wesen der biblischen Philosophie.

Doch ist es wahrscheinlich bei weitem nicht jedermann bekannt, daß die hellenische Welt auch ihre Legende und ihren Mythus von der Herkunft des Menschen hatte und daß dieser Mythus fast allen antiken philosophischen Systemen zugrunde liegt und in maskierter Form auch von der neuesten rationalistischen Philosophie im ganzen übernommen wurde. Alles, was Hegel in den oben zitierten Worten vom allgemeinen Geist und vom Individuum sagt, ist lediglich eine dem Geschmack unserer Zeit angepaßte Wiedergabe dieses Mythus. Anaximander erzählt diesen Mythus folgendermaßen: Indem die Einzeldinge in die Welt kamen, d. h. sich eigenwillig aus dem einen gemeinsamen Schoß zum individuellen Dasein losrissen, begingen sie ein großes Verbrechen. Und für dieses große Verbrechen unterliegen sie der größten Strafe – der Vernichtung. „Alle Einzeldinge", d.h. vor allem die lebenden Wesen, und von den lebenden Wesen vor allem selbstverständlich die Menschen. Nicht Gott hat aus freien Stücken, wie die Bibel berichtet, die Menschen erschaffen und sie nach der Erschaffung gesegnet; nicht mit dem Segen Gottes, sondern gegen seinen Willen haben die Menschen eigenmächtig und verbrecherisch sich losgerissen zum Sein, zu dem sie keinerlei Recht hatten. Und

folglich ist das individuelle Leben seinem Wesen nach Ruchlosigkeit und enthält aus demselben Grunde die Gefahr höchster Bestrafung – die Gefahr des Todes. So lehrte der erste griechische Philosoph Anaximander. So lehrte auch der letzte große Philosoph des Altertums – Plotin: *ἀρχὴ μὲν τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις* (der Anfang des Bösen ist die vermessene Geburt, d. h. das Auftreten von Einzelwesen). Das Gleiche, ich sage das nochmals, lehrt die Menschen die moderne Philosophie. Wenn Hegel sagt, daß das Individuum dem allgemeinen Geist angehöre, so wiederholt er nur, was Anaximander sagte. Der Vollständigkeit halber füge ich noch hinzu: Die Legende Anaximanders wurde nicht von ihm und nicht einmal von den Griechen erfunden. Sie kam in die hellenische Welt aus dem Orient – der Heimat aller Legenden und Mythen, von denen der Okzident lebte und lebt, die er jedoch nicht anerkennen will.

Wir haben also zwei Legenden. Der Mensch als individuelles Wesen kam gemäß dem Willen und mit dem Segen Gottes in die Welt. Das individuelle Leben tauchte im Weltall entgegen dem Willen Gottes auf und ist darum seinem Wesen nach ruchlos, und der Tod, d. h. die Vernichtung, ist die gerechte, natürliche Sühne für die verbrecherische Eigenmächtigkeit.

Wie und durch wen soll entschieden werden, wo die Wahrheit liegt? Hat die Menschen Gott fürs Leben erschaffen oder sind sie selbst in vermessener Weise durch List und Betrug zum Leben gelangt? Oder verhält es sich vielleicht gar so, daß die einen Menschen von Gott erschaffen wurden, während die anderen selbst, entgegen dem Willen Gottes, sich ihren Weg zum Dasein bahnten? Alle diese beunruhigenden, verhängnisvollen Fragen kann unserer Meinung nach nur die menschliche Vernunft beantworten. Und sie antwortet: die letztere Vermutung ist gänzlich unannehmbar. Es ist unmöglich, daß die metaphysische Wesenheit aller Menschen nicht die gleiche wäre. Auch ist es klar, daß die Menschen nicht durch Gottes Segen in die Welt kamen. Die alltägliche Erfahrung lehrt uns, daß alles, was entsteht, auch wieder dem Zerfall unterliegt, und daß alles, was geboren wird, auch wieder stirbt. Ja, darüber hinaus, daß alles, was geboren wird, d. h. einen Anfang hat, sterben, d. h. ein Ende nehmen *muß*. Das sagt uns sogar bereits nicht mehr die Erfahrung, das ist evident, das ist jene klar und deutlich erkannte Wahrheit, veritas aeterna, gegen die es keine Entgegnung geben kann, die sogar für Gott

ebenso zwingend ist wie für die Menschen. Der Tod ist das natürliche, d. h. der Natur der Dinge entsprechende Ende dessen, was die Geburt zum Anfang hat.

Wenn es sich aber so verhält, so unterliegt es bereits keinem Zweifel, daß der einzelne Mensch widerrechtlich ins Sein hereinbrach und folglich kein Recht aufs Leben hat. Dann ist das, was die Bibel erzählt, offenkundig falsch. Läßt man die biblische Sage gelten, so bedeutet das, daß man auf die klaren und deutlichen Wahrheiten Descartes' verzichtet und Pascals manque de clarté zu seiner profession macht! Darüber hinaus wird der biblische Gott selbst, von dem berichtet wird, daß er nach seinem Ebenbilde den Menschen erschuf, zum Mythus und zu einer falschen Erfindung. Denn Gott, nach dessen Ebenbild der Mensch erschaffen wurde, d. h. der persönliche Gott, das Individuum Gott, ist eine „verschwommene", d. h. falsche Vorstellung. Der wahre Begriff ist ein klarer und deutlicher – es ist jener allgemeine Geist oder Gesamtgeist, über den wir von Hegel hörten.

So „dachten" die alten Griechen, so dachten Menschen, die in der Neuzeit Wissenschaften und Künste wieder erweckten, so denken auch unsere Zeitgenossen. Doch hat erst Spinoza alles beim richtigen Namen genannt:

Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo diferre deberent nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.

In einer solchen Sprache begann ein *Schüler* Descartes' zu reden. Daß Spinoza ein Schüler Descartes' war, kann nicht bestritten werden, wie auch nicht bestritten werden kann, daß er ein Kind seiner Zeit war. Noch war, bildlich gesprochen, der Scheiterhaufen nicht heruntergebrannt, auf dem man Giordano Bruno verbrannt hatte – und schon wagt es Spinoza, laut zu verkünden, daß alles, was die Bibel von Gott sagt, lauter Erfindungen der Phantasie seien. Hegel wiederholte zweihundert Jahre später Spinoza (der ganze Hegel ist ja aus Spinoza hervorgegangen), doch hat er nie auch nur den Versuch gemacht, so offen und schroff zu sprechen. Nicht aus Vorsicht: ihn schreckte bereits weder das Schicksal Brunos, noch das Schicksal Galileis. Aber Hegel brauchte nicht so zu sprechen, er hatte nicht das innere Bedürfnis hierzu. Spinoza hatte schon

vor ihm alles gesagt und getan, was erforderlich war. Descartes hat durchaus nicht nur deshalb nicht die Sprache Spinozas gesprochen, weil er Verfolgung durch die Kirche fürchtete, wie Bossuet annahm. Selbst wenn er nichts gefürchtet hätte, so hätte er dennoch nicht gesagt: Wille und Vernunft Gottes haben mit dem Willen und der Vernunft des Menschen ebensowenig gemein als das Sternbild des Hundes mit einem Hund, dem bellenden Säugetier. So spricht der Mensch nur dann, wenn er fühlt, daß in seinen Worten nicht eine Aussage, sondern ein Urteil enthalten ist, ein verhängnisvolles, ein letztes, ein Todesurteil.

Ich habe einen kleinen Abschnitt aus Spinozas „Ethik" angeführt. Ich will nicht behaupten, daß man aus den Werken und Briefen Spinozas sehr viele derartige Urteile heraussuchen könnte. Im Gegenteil, offene Eingeständnisse und schroffe, herausfordernde Behauptungen kommen bei Spinoza verhältnismäßig selten vor, und wenn sie vorkommen, so geschieht dies immer ganz überraschend, als brächen sie gegen seinen Willen aus irgendeiner rätselhaften, sogar für ihn selbst verborgenen Tiefe seines Wesens hervor. An der Oberfläche aber ist stets die „mathematische Methode": ruhige, gleichmäßige, klare Beweise. Er spricht ausschließlich vom clare et distincte, als beschäftigte ihn nichts anderes außer der Klarheit und Deutlichkeit. Es ist anzunehmen, daß, wenn er Pascals Worte gelesen hätte, man könne aus einem Mangel von Klarheit faire profession, er gesagt hätte – ein Lieblingsausdruck Spinozas –, daß Pascal einer von den Menschen sei, die mit offenen Augen schlafen oder wachend träumen.

Spinoza hat Pascal wahrscheinlich nicht gekannt, aber die Art der Gedanken, an die sich Pascal hielt, an die er sich, wenn man so will, krampfhaft klammerte, war Spinoza selbstverständlich nur allzu gut bekannt, und er hielt es für seine *historische Mission*, gerade diese Art zu bekämpfen. Denn wenn Pascal behauptete, daß er die Klarheit nicht gelten lasse, so lehnte er gerade jenes Gebot ab, das der Zeitgeist allen Kindern aller führenden Völker des Europas des 16. und 17. Jahrhunderts brachte. Giordano Bruno bestieg den Scheiterhaufen bereits in Erfüllung der Forderungen des mächtigen Geistes, Campanella verbrachte sein ganzes Leben in Gefängnissen und wurde aufs grausamste gefoltert, Galilei entging dem Schicksal Brunos nur durch verstellten Widerruf. Alle hervorragendsten Menschen dieser Epoche wurden mit unaufhaltsamer

Gewalt zu einem gemeinsamen Ziel hingezogen, zu ihm hingetrieben. Alle suchten mit Freude und großem Frohlocken das, was Descartes mit den Worten clare et distincte bezeichnet hatte. Das Geheimnis und das Geheimnisvolle sollte um jeden Preis aus dem Leben verbannt, mit Stumpf und Stiel aus ihm ausgerottet werden. Das Geheimnisvolle ist Finsternis, das Geheimnis ist der furchtbarste Feind der Menschheit.

Nur wenige, einsame Menschen von der Art Pascals teilten nicht die allgemeine Freude und das Frohlocken, als hätten sie geahnt, daß das clare et distincte oder das lumen naturale eine große Gefahr in sich birgt und daß der Zeitgeist, der sich der besten Köpfe der Epoche unumschränkt bemächtigt hatte, der Geist der Lüge und des Bösen, nicht aber der Wahrheit und des Guten war. Aber Pascal stand, wie ich bereits sagte, außerhalb der Geschichte. Vielleicht deshalb, weil er schwer krank war, vielleicht aber war die schwere Krankheit die Sühne (oder Belohnung? auch solches ist möglich) für den Ungehorsam gegen den Zeitgeist. Die Geschichte ist viel komplizierter und verwickelter, als Hegel meinte, und die Geschichte der Philosophie könnte, wenn sie sich nicht durch vereinfachte und darum überzeugend erscheinende Konstruktionen in Versuchung führen ließe, allerhand zu sehen bekommen, was viel interessanter und bedeutsamer ist, als die Entwicklungsstufen und die sich selbst genügende Dialektik. Vielleicht würde dann, wenigstens teilweise, klar werden, woher der Geist jene Kraft hat, mit der er sich die Menschen unterwirft, und worin die Bestimmung dieses Geistes besteht.

Vielleicht würden wir dann begreifen, daß die Aufgabe der Geschichte der Philosophie durchaus nicht darin besteht, den „Entwicklungsprozeß" der philosophischen Systeme darzustellen, daß ein solcher Prozeß sich zwar wohl beobachten läßt, uns jedoch nicht nur nicht ins Allerheiligste der Philosophen, d. h. in ihre geheimsten Gedanken und Erlebnisse einführt, sondern uns der Möglichkeit beraubt, mit den hervorragendsten Menschen der Vergangenheit in Verkehr zu treten. Die Geschichte der Philosophie, ja auch die Philosophie selbst, soll sein und war häufig nur ein „Wandern durch Menschenseelen", und die größten Philosophen waren stets Wanderer durch Seelen.

Unsere Geschichte aber schweigt sich über Pascal in seiner Eigenschaft als Philosoph aus. Auch die „historische" Bedeutung Spinozas wurde nicht dadurch bestimmt, was für ihn das Wesentlichste und Bedeut-

samste war, sondern durch das, was er gegen seinen eigener Willen in Erfüllung der Forderungen des Zeitgeistes sagte und tat. Denn dies muß unermüdlich wiederholt werden: unsere Geschichte im allgeneinen und die Geschichte der Philosophie im besonderen ist, mit Hegel gesprochen, ausschließlich für das „Allgemeine" interessiert, in der Überzeugung, die uns durch die hellenischen Philosophen eingeflößt wurde, daß nur das „Allgemeine" wahr und wirklich, alles „Einzelne" aber schon durch seine Entstehung frevelhaft, ruchlos und illusorisch sei.

Der Einfluß Spinozas auf die nachfolgende Philosophie war ein maßlos großer. Und gerade deshalb, weil er im Gegensatz zu Pascal der ihm vom Zeitgeist auferlegten Mission nicht aus dem Weg ging. Ich denke, es wird keine Übertreibung sein, zu sagen, daß nicht Descartes, sondern gerade Spinoza als Vater der neuen Philosophie zu bezeichnen ist, wenn man unter Philosophie Weltanschauung im umfassenden Sinne dieses Wortes versteht, wenn man in ihr das sucht, was die Griechen *πρῶται ἀρχαί, ῥιζώματα πάντων* nannten oder, wie Plotin, *τὸ τιμιώτατον*.

Descartes ließ sich, wie wir uns erinnern, durch Gedanken an Gott nicht im geringsten beunruhigen. Wenn Gott die Menschen nicht betrügen will und kann, wenn Gott seiner Natur nach unveränderlich ist und stets sich selbst gleich bleibt (beide „wenn" sind gleichwertig, beide dienen als Bedingung für die Möglichkeit positiven, wissenschaftlichen Wissens) – so ist das alles, was gefordert wird. Mehr erwartete Descartes vom „vollkommenen Wesen" nicht und wollte auch nicht mehr erwarten. Als er sein de omnibus dubitandum verkündete, hatte er gar nicht vor, wirklich *an allem* zu zweifeln! Zu zweifeln war nur daran, ob irgend jemand im Weltall den Menschen daran hindern könne, Wissenschaft – Physik, analytische Geometrie, primam philosophiam – zu schaffen. Er war von vornherein überzeugt, daß, wenn er mit sich allein bliebe und nur die Bösen, aber mächtigen Geister, oder die guten, aber unbeständigen Götter ihn nicht störten, er ein vollkommenes Gebäude schaffen würde.

Wie konnte ein einsamer Mensch, der erst gestern auf die Welt gekommen und morgen zu sterben verurteilt war, wie konnte er sich entschließen, eine so gigantische, wie es scheinen möchte seine Kräfte übersteigende Aufgabe auf sich zu nehmen und sie persönlich, individuell zu verantworten? Und doch hat er sich dazu entschlossen und ist sogar nicht im geringsten erschrocken. Im Gegenteil, er freute sich und frohlockte:

Gott mischt sich nicht in unsere Angelegenheiten ein, Gott steht außerhalb von uns, oder besser gesagt, es gibt keinen Gott. Es ist klar, daß Descartes nicht einmal ahnte, was er unternommen hatte, indem er sein de omnibus dubitandum, sein clare et distincte und den beständigen, unveränderlichen Gott verkündete, der die Menschen nicht betrügen will und, selbst wenn er es wollte, nicht betrügen kann. Er ahnte nicht, daß sich mit ihm das Gleiche wiederholte, was dem alten Adam widerfahren war. Die Rolle der Schlange spielte hier der unsichtbare Zeitgeist (der so unsichtbar ist, daß selbst Hegel und nach Hegel wir alle bereit sind, ihn nicht für ein mythologisches Wesen, sondern für einen reinen Begriff zu halten). Eritis sicut dei scientes bonum et malum. Hegel, der viel sorgloser war als Descartes, pflegte auch gerade heraus zu sagen, daß die Menschen, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis gegessen, göttergleich geworden seien. Das Geheimnis war aus der Welt verschwunden, alles hatte scharfe bestimmte Umrisse angenommen, alles war klar und deutlich geworden.

Jetzt verstehen wir Pascal. Mit seinem ganzen Wesen fühlte er, daß die Klarheit und Deutlichkeit und der beständige Gott, der die Menschen nicht betrügen kann und will, der Anfang des Todes und der Vernichtung ist. Auch Spinoza fühlte das. Aber Gottes Wege sind unerforschlich. Wie der Prophet Jesaias vernahm Spinoza die Stimme Gottes: Wen soll ich senden, wer wird gehen? Und er antwortete: Hier bin ich, sende mich. Und als Gott ihm befahl: Gehe hin und sage es allen Völkern der Erde, da ging Spinoza aus und sagte ihnen jene furchtbaren Worte, die ich bereits anführte: Wille und Vernunft Gottes haben mit dem Willen und der Vernunft des Menschen ebensowenig gemein, als das Sternbild des Hundes mit dem Hund, dem bellenden Säugetier. Anders ausgedrückt: Die Worte der Bibel „Der Mensch wurde nach Gottes Ebenbild geschaffen" sind Lüge und Erfindung. Die Wahrheit wußten die Griechen, bis zu denen die Weisheit des fernen Orients gelangt war. Nicht Gott hat den Menschen geschaffen, sondern der Mensch selbst hat sich frevelhaft und ruchlos ins Sein gestürzt. Einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, der den Menschen aus freien Stücken erschaffen hat, darf es nicht geben. Ein solcher Gott wäre ein Mythus. Einen solchen Gott muß man töten. Und töten müßte ihn nach unergründlichen Ratschlüssen jener, der ihn mehr liebte als alle anderen. Wir erinnern uns an die Erzählung,

wie Gott Abraham in Versuchung führte – wie Er ihm befahl, daß er Ihm seinen einzigen Sohn Isaak zum Opfer bringen solle. Aber im letzten Augenblick verhinderte ein Engel die Hand des Vaters an dem Morde. Spinoza hingegen mußte sein furchtbares Werk zu Ende führen. Kein Engel kam geflogen und hemmte seine Hand, und jener, der Gott am meisten geliebt hatte, wurde zu seinem Mörder.

3.

Noch ein historischer Kommentar. Er ist notgedrungen nur ein kurzer.

Vor zweitausend Jahren kam zu den Völkern Europas das Licht aus dem Osten – lux ex oriente – d. h. die Bibel. Und die Völker des Okzidents, so lehrt unsere Geschichte, nahmen dieses Licht an und erkannten in ihm die Wahrheit.

Aber noch zwanzig Jahre vor dem Beginn unserer Ära tauchte in Alexandrien ein rätselhafter Mann namens Philon auf. Er war kein großer oder origineller Denker. Das war kein Plotin, kein Descartes und kein Spinoza. Und doch erlegte ihm das Schicksal oder, mit Hegel gesprochen, der Zeitgeist, eine ungeheure historische Mission auf. Er war dazu ausersehen, die Bibel mit der hellenischen Philosophie, anders ausgedrückt, den Logos mit Gott „auszusöhnen". Philon hat seine Mission erfüllt, die Bibel söhnte sich mit dem Logos aus und wurde danach von den europäischen Völkern angenommen.

Worin bestand diese Aussöhnung? Die Lehre vom Logos hat, wie dies heute allgemein anerkannt ist, ihre höchste Blüte in der stoischen Philosophie erreicht und ist unzertrennlich mit ihr verknüpft. Überhaupt hat die stoische Philosophie in bedeutend stärkerem Maße die Schicksale des europäischen Denkens bestimmt, als man zu meinen gewohnt ist. In der Zeit nach den Stoikern konnte ein Philosoph nicht mehr umhin, ein Stoiker zu sein. Die Stoiker verkündeten: *πᾶς ἄφρων μαίνεται*, – jeder, der sich nicht der Vernunft unterordnet, ist wahnsinnig. Oder, in der populäreren, dafür aber auch offeneren Ausdrucksweise Senecas: si vis tibi omnia subjicere te subjice rationi. Hierin liegt das Wesen des Stoizismus: du mußt dich einmal, *ein einziges Mal* unterwerfen, d. h. dich angesichts der unversöhnlichen Vernunft, „angesichts des Gesetzes" von dir selbst lossagen, – dann ist dir der Sieg, jeder beliebige Sieg gesichert. Ich meine, daß es keines besondern Scharfblicks bedarf, um hinter den Geboten der Stoiker den alten Gedanken Anaximanders zu entdecken:

die Menschen sind ruchlos, frevelhaft ins freie Sein eingebrochen, und der Fluch des Verbrechens kann von ihnen nicht genommen werden, solange sie ihr Verbrechen nicht eingestehen und ihre Vermessenheit (τόλμα) nicht durch ewige Ergebenheit gegen das überpersönliche, besser: das unpersönliche Prinzip sühnen. Was aber war am Anfang? Plotin, der letzte große Philosoph des Altertums, der alles, was das hellenische Denken vor ihm geschaffen hatte, in sich verarbeitet, sagte: ἀρχὴ οὖν ὁ λόγος καὶ πάντα λόγος – im Anfang war die Vernunft und alles ist Vernunft. Und dementsprechend ist der Anfang des Bösen das vermessene Widerstreben des Menschen, sich vor dem vorweltlichen Logos, vor dem vorweltlichen Gesetz zu beugen.

Plotin hat auch noch andere Motive. Plotin trug, wie auch Plato, wie auch Spinoza, eine äußerst rätselhafte complexio oppositorum in sich, er vereinte in sich Strebungen, die einander vollständig ausschlossen. Der gleiche Plotin lehrte, man müsse δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην (sich über das Wissen, d. h. über den Logos, der im Anfang war, erheben), und pries in unvergleichlichen Psalmen das ekstatische „Aus-sich-Hinausgehen", die Befreiung von ebendemselben unpersönlichen und seelenlosen Logos-Gesetz. Aber Plotin, der Psalmensänger, hatte keine „historische" Bedeutung. Von ihm ließen sich einzelne – wenn auch hervorragende – Menschen inspirieren: Dionysius Areopagita, der heil. Augustin, die mittelalterlichen Mystiker. Der Philosophie dagegen blieb diese seine Seite vollständig fremd: die Philosophie braucht nicht inspirationsvolle Psalmen, sondern adäquate, d. h. klare und deutliche Ideen. Die Philosophie will ja doch auch eine historische Macht sein, will einen Einfluß ausüben, will siegen, die Geister beherrschen, die Menschheit lenken. Wir aber sind des offenherzigen Eingeständnisses Senecas eingedenk: Wenn du dir alles unterwerfen willst, so unterwirf dich selbst der Vernunft, d. h. dem Logos. Auch die Bibel, d. h. die biblische Philosophie, die bis dahin von einem kleinen Volk eifersüchtig bewacht wurde und abseits stand von dem großen historischen Schauplatz, sah sich in jenem Augenblick, als es ihr beschieden war, den Schauplatz der Welt zu betreten und die Menschheit sich unterzuordnen, vor die Notwendigkeit gestellt, sich dem Logos unterzuordnen. Anders war der Sieg unmöglich...

Wen soll man aussenden? Wer wird ein solches Werk wagen? Philon unternahm es. Er, der erste Völkerapostel, führte die Bibel vor die Ver-

nunft und zwang sie, sich der Vernunft zu beugen. In der Bibel ist alles enthalten, was eure Weisen lehrten – so hat er das lux ex oriente mit jenem lumen naturale „ausgesöhnt", das im Laufe so vieler Jahrhunderte der hellenischen Welt geleuchtet hatte. Dies bedeutete, daß das lux ex oriente vor der unsterblichen Sonne der natürlichen Vernunft verblassen mußte. In das vierte Evangelium wurden die Worte eingesetzt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος und die Kulturvölker erklärten sich bereit, die Bibel anzunehmen, denn in ihr war alles enthalten, wodurch sie zu siegen gewohnt waren.

Anderthalb Jahrtausende war die Vernunft der europäischen Menschheit bemüht, das aus dem Orient gekommene Licht auszulöschen. Aber das Licht wollte nicht erlöschen. Und da vernahm man von neuem die rätselhafte Aufforderung: Wen soll ich ausschicken, wer wird für mich gehen? Dutzende, Hunderte von hervorragenden Menschen antworteten freudig und frohlockend auf diese Aufforderung. Die Historiker bezeichnen dies mit dem feierlichen Namen: Wiedergeburt der Wissenschaften und Künste. Doch hat niemand, offenbar nicht einmal der geniale Descartes begriffen, was erforderlich war. Alle machten nur halbe Arbeit. Alle söhnten noch die Bibel mit dem Logos aus. Die Menschen scheuten sich, wagten es nicht, die Hand gegen ihren Schöpfer zu erheben. Alle zogen es vor, die verhängnisvolle Frage nicht zu stellen. Möge man lieber, wie dies seit Philon üblich war, meinen, daß die Vernunft der Offenbarung nicht widerspreche. Oder, wie Descartes lehrte, Gott kann und will nicht die Menschen betrügen, und das, was uns das lumen naturale offenbart, kann nicht umhin mit dem in Übereinstimmung zu stehen, was das lumen supranaturale offenbart. Descartes war ein tief aufrichtiger Mensch. Wenn er sich nicht gegen die Bibel empörte, so doch durchaus nicht deshalb, weil er sich, wie Bossuet schrieb und wie nach diesem die Historiker wiederholen, vor den Verfolgungen durch die Kirche gefürchtet hätte. Er hat sich wohl gefürchtet – und zwar wie! – jedoch nicht vor der Kirche, sondern vor dem, was man in der modernen Sprache als Gericht des Gewissens bezeichnet und was die ausdrucksvollere Sprache des Mittelalters das Weltgericht nannte. Vor die Menschen hintreten und verkünden, daß es keinen Gott gibt! Hingehen und mit eigenen Händen Gott töten, der so viele Jahrtausende lebte und von dem alle Menschen lebten! De omnibus dubitandum, lehrte Descartes. Und er konnte an vielem, an sehr vielem zweifeln, dies aber unterlag für ihn keinem Zweifel:

Wenn Gott selbst ihm befohlen hätte, Ihn zu töten, so hätte er ein solches Verbrechen nicht gewagt. Man kann auf Gottes Verlangen einen Mord begehen, kann Gott seinen Vater, seine Mutter, seinen Erstgeborenen, ja sogar die ganze Welt zum Opfer darbringen, – aber der Mensch kann nicht bewußt seinen Gott töten, selbst wenn Er selbst es mit solcher Klarheit und Deutlichkeit forderte, die die Möglichkeit einer falschen Auffassung ausschließt . . . Doch ist es unmöglich, Gottes Willen nicht zu erfüllen. Descartes wurde mitschuldig an dem großen Verbrechen, das von der Neuzeit vollbracht wurde. Gott *kann* die Menschen nicht betrügen: war das nicht der erste Todesschlag, der Gott von einem der zahlreichen Verschwörer – wenn man so will: der unwillkürlichen Somnambulen – der Epoche der Renaissance versetzt wurde? Gott kann nicht betrügen, Gott kann auch noch vieles andere nicht. Über Gott steht noch eine ganze Reihe, ein ganzes System von „kann nicht", welche die Menschen, um ihren Sinn und ihre Bedeutung vor sich zu verbergen, mit dem Ehrennamen veritates aeternae belegten. Als Descartes Gott tötete, meinte er, daß er nur der Wissenschaft diene. Und wir erinnern uns, daß er sich freute, frohlockte, sang. Die ganze Epoche der Renaissance, deren letzter Vertreter Descartes war, freute sich und frohlockte. Die Nacht des Mittelalters war vorüber! Der klare, helle, heitere Morgen war angebrochen . . .

Die Stimme aber rief noch immer: Wen soll ich aussenden, wer wird für mich gehen? Wer wird den letzten Schlag versetzen? Wo ist jener Brutus, der seinen besten Freund und Wohltäter Cäsar töten wird? Und da antwortete, wie gesagt, Spinoza auf diesen Ruf. Spinoza entschloß sich, das zu tun, wozu sich vor ihm niemand entschließen konnte. Philon hat, wie wir wissen, die Bibel mit der hellenischen Weisheit „ausgesöhnt", d. h. er hat sich den Anschein gegeben, als könne man durch inspirationsvolle Auslegung Platos, Aristoteles' und der Stoiker in der antiken Philosophie eine Rechtfertigung der Bibel finden. Die Renaissance – alles bis zu Descartes einschließlich – trat in Philons Fußstapfen. Aber von Spinoza wurde mehr verlangt. Und sonderbarerweise wurde von ihm vielleicht gerade deshalb das verlangt, wovon die anderen befreit waren, weil es für ihn schwerer, unmöglicher war, dies zu tun, als für irgend jemanden anderen. Er, der seinen Herrgott von ganzem Herzen und ganzer Seele liebte – wie oft und mit welcher Kraft spricht er hiervon

in seinen frühen Werken und in der „Ethik" –, er war von Gott selbst dazu verurteilt, Gott zu töten. Die Zeit war reif, der Mensch mußte Gott töten, – wer aber kann Gott so töten, wie jener, der Ihn über alles in der Welt lieb gewonnen hat? Oder besser: Nur jener kann Gott töten, der Ihn über alle Schätze der Welt liebgewonnen hat. Nur einem solchen werden die Menschen glauben, daß er in der Wirklichkeit und nicht nur mit Worten dieses Verbrechen aller Verbrechen, diese Tat aller Taten vollbracht hat . . .

Und wahrhaftig – es genügt die Augen Spinozas anzusehen, nicht jene selbstverständlich, die auf seinem Bildnis zu sehen sind, sondern jene sanften und unerbittlichen Augen, oculi mentis, die uns aus seinen Büchern und Briefen anblicken, es genügt, seine langsamen und schweren Schritte, diese Gangart des Marmorstandbilds des Komturs zu hören, und alle Zweifel werden einem verfliegen: dieser Mensch hat das größte der Verbrechen begangen und die ganze übermenschliche Last der Verantwortung für das Begangene auf sich genommen. Man vergleiche, wiederhole ich nochmals, Spinoza mit seinem großen Vorgänger und Lehrer Descartes: er hat auch nicht eine Spur jener stürmischen Freude und jenes sorglosen Frohlockens, von dem die dichtungsartigen Traktate dieses letzteren, seine principia, meditationes, discours erfüllt sind. Man vergleiche Spinoza mit seinem entfernten Nachfolger Hegel. Hegel lebt ja nur von dem, was er von Spinoza erhalten hat. Aber das Verbrechen wurde nicht von ihm, sondern von einem anderen begangen. Hegel ist der gesetzliche Eigentümer der „geistigen" Güter und macht von ihnen ruhig und sicher Gebrauch, ohne im geringsten zu ahnen oder sich auch nur Mühe zu geben, danach zu forschen, auf welche Weise die ihm als Erbe zugefallenen Reichtümer erworben wurden. Spinoza aber wiederholt immer wieder nur: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere – man soll nicht lachen, nicht weinen, nicht verwünschen. Was können Tränen und Verwünschungen nützen? Es ist vollbracht, die furchtbare Tat ist geschehen, sie ist nicht mehr wieder gut zu machen. Und lachen, kann denn ein Mensch lachen, der Gott getötet hat? Man darf nicht lachen, es wird niemand mehr in dieser Welt jemals lachen. Oder vielleicht ist dem gar nicht so. Sind doch die anderen Menschen an dem Verbrechen Spinozas unschuldig und nicht dafür verantwortlich. Und Spinoza, der eben erst sagte, daß man weder lachen noch verwünschen noch

betrübt sein dürfe, lehrt seinen Nächsten, ohne sogar zu merken, daß man ihn bei einem Widerspruch ertappen könne – es ist ihm bereits nicht mehr um Widersprüche zu tun! –, daß sie sich vergnügen und lachen und sich all jener Freuden erfreuen dürfen, an denen das Alltagsleben so reich ist. Für sie, für diese Menschen, die nicht einmal ahnen, was unter dem klaren und deutlichen Augenschein verborgen ist und was für furchtbare Dinge in der Welt geschehen, für sie muß auch das Leben ruhig und leicht sein. Sie sollen nicht einmal, so sagt er, ihr Dasein durch Ängste und Hoffnungen vergiften. Affectus metus et spei non possunt per se esse boni. Lebet, ohne an irgend etwas zu denken, andere denken für euch. Der Weg, den er selbst gewählt hat, ist ein beschwerlicher, steiler, qualvoller Weg und nur für wenige, vielleicht nur für einen einzigen geeignet: omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt. Alles, was „schön" ist, ist so schwer und darum selten für jemanden erreichbar. Von diesem „Schweren" erzählt er sehr wenig, ja fast nichts. Nur von Zeit zu Zeit, gleichsam entgegen seinem Willen, flackern bei ihm Eingeständnisse auf, die, wenn man sie sammelte und dem gegenüberstellte, was man gemeinhin als seine „Lehre" zu bezeichnen pflegt, uns den Sinn dessen klar machen würden, was wir nach Hegel als Zeitgeist bezeichnen, und damit zugleich auch das, was Hegel nicht wußte und was Spinoza selbst mit den Worten sub specie aeternitatis meinte. Wenn aus einem Menschen der Zeitgeist spricht, wenn er der Geschichte dient, – so kommt darin, trotz Hegel, nicht sein wahres Wesen, sondern das zum Ausdruck, was er an Äußerlichstem, Angenommenem, Oberflächlichem, an ihm innerlich gänzlich Fremdem, ja sogar Feindlichem an sich hat. Dem Zeitgeiste gehorsam, erzählt Spinoza Descartes' Gedanken und preist die Klarheit und Deutlichkeit. Im Grunde seiner Seele aber achtet Spinoza, wie auch Pascal, ehrfurchtsvoll das Geheimnis, verachtet und haßt alles, was klar und deutlich erkannt wird. Das offen auf der Hand Liegende ist für alle, für die Menge notwendig, von welcher er selbst sagt: terret vulgus nisi paveat. Die Menge muß im Zaume gehalten, durch Gesetze und Strafen für die gegen die klaren und deutlichen Forderungen der Gesetze Ungehorsamen eingeschüchtert werden. Spinoza selbst aber vergaß nicht die Worte des Apostels Paulus: „Das Gesetz aber ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde." Die Propheten und Apostel nehmen weder auf die Zeit noch auf die Geschichte Rücksicht, in der sich nach Hegel der

Zeitgeist entwickelt. Der Geist der Propheten und Apostel weht wo er will. Ihre Wahrheiten sind, mit Spinoza gesprochen, nicht Wahrheiten der Geschichte, sondern Wahrheiten sub specie aeternitatis.

4.

Einer der hervorragendsten modernen Philosophen, Henri Bergson, schreibt in seinem ersten Buch: „Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare." Die Kapitel dieses prächtigen Buches, die der Erforschung der Willensfreiheit gewidmet sind, gehören zu dem Besten, was in den letzten Jahrzehnten in der philosophischen Weltliteratur erschienen ist. Überhaupt ist der Scharfblick Bergsons erstaunlich. Um so sonderbarer erscheint es, wieso er den zitierten Satz schreiben konnte. Das unmittelbare Konstatieren setzt ja doch nicht „unser" Ich, sondern mein Ich voraus. Unser Ich, d. h. das Ich überhaupt, le moi, ist nicht selbst etwas unmittelbar Gegebenes, und kann um so weniger irgend etwas unmittelbar konstatieren. Wenn Bergson nicht über die Grenzen des unmittelbaren Konstatierens hinausgehen wollte, so konnte er nur sagen: mein Ich fühlt sich frei und gibt dies bekannt. Daß aber jegliches Ich sich frei fühlt – das zu behaupten hatte er kein Recht: das ist ein Fehler, der in der Logik als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bezeichnet wird. Es ist ja doch nichts Unwahrscheinliches daran, daß das eine Ich sich frei fühlt, das andere aber unfrei. Und wenn das unmittelbare Konstatieren unfehlbar ist, so bleibt uns in jenen Fällen, wo wir auf zwei entgegengesetzte Behauptungen stoßen, nichts weiter übrig, als sowohl die eine als auch die andere anzunehmen, trotzdem sie einander anscheinend ausschließen. Das Ich Bergsons fühlt sich frei – das bedarf keiner Entgegnung. Aber das Ich eines anderen Menschen fühlt sich nicht frei – auch ihm darf man nichts entgegnen. Das Problem der Willensfreiheit wird hierbei bis ins Unendliche kompliziert. Wenn man jedoch die unmittelbaren Feststellungen als unfehlbar anerkennt, so wird die Philosophie überhaupt schon durch ihren Gegenstand sich in einer außerordentlich schwierigen Lage befinden: sie wird – ob sie sich wohl jemals hierzu bereit erklären wird? – auf allgemeine Urteile verzichten müssen. Wie kann man dessen sicher sein, daß *alle* Ichs *immer* gleich empfinden und gleich konstatieren werden? Bergson fühlt sich, wie wir hörten, frei. Bei Spinoza aber finden wir ein ganz anderes Zeugnis. Er wiederholt hartnäckig und überzeugt viele Male, hämmert es uns gleich-

sam ein, daß er sich nicht frei fühle (s. insbesondere den Brief LXII, wo er unter anderem schreibt: ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne rationi et experientiae contradicam, nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere), daß das Gefühl der Freiheit eine Illusion sei, daß der Stein, wenn er Bewußtsein hätte, überzeugt wäre, daß er frei zu Boden falle, obwohl es für uns ganz evident ist, daß er nicht anders als fallen kann. Und alle diese Behauptungen Spinozas sind nicht Theorie, nicht „Naturalismus" und nicht „Schlußfolgerungen" aus allgemeinen Thesen, sie sind ein Zeugnis der Erfahrung, eine Stimme tiefster und ernsthaftester innerer Erlebnisse. Von ebensolchen Erlebnissen gaben uns mit der gleichen Kraft und Beharrlichkeit auch andere Menschen Zeugnis, die wir keinesfalls zu den „Naturalisten" zählen können und an deren Aufrichtigkeit zu zweifeln wir kein Recht haben. Man erinnere sich z. B. an Luthers „de servo arbitrio", das er in Antwort auf die „diatribae de libero arbitrio" des Erasmus von Rotterdam schrieb.

Auch ist es erstaunlich, daß Spinoza in den verschiedenen Perioden seines Lebens verschieden „empfand". Als er seine „cogitata metaphysica" schrieb, behauptete er mit Entschiedenheit, der Wille sei frei – dari voluntatem. In der „Ethik" und in den Briefen behauptet er mit der gleichen Entschiedenheit das Gegenteil. Wenn man das Gesetz vom Widerspruch berücksichtigen will, so muß man sagen, daß er entweder im ersten oder im letzten Falle die Unwahrheit sagt. Will man aber dieses „Gesetz" nicht berücksichtigen und, wie Bergson richtig lehrt, annehmen, daß unser Ich in seinen unmittelbaren Konstatierungen unfehlbar ist, so werden wir zu einem ganz unerwarteten Resultat gelangen oder, genauer, vor einem großen Rätsel stehen: nicht nur der Wille der einen Menschen ist frei und der der anderen unfrei, sondern sogar der Wille ein und desselben Menschen pflegt in den einen Perioden seines Lebens frei und in den anderen unfrei zu sein. Als Spinoza die „cogitata metaphysica" schrieb, war sein Wille noch frei. Als er die „Ethik" schrieb, war sein Wille bereits versklavt: irgendeine Macht hatte sich seiner bemächtigt, der er sich mit dem gleichen Gehorsam unterordnete, mit dem sich der Stein den Fall- oder Anziehungsgesetzen unterwirft. Nicht e r sprach bereits, sondern irgend etwas sprach in ihm, aus ihm heraus, offenbar gerade jener Zeitgeist, in welchem Hegel die treibende Kraft der Geschichte sah

und begrüßte. Oder, wenn man biblische Metaphern nicht fürchtet: Spinoza sprach nicht das, was er wollte, sondern was Gott ihm zu sagen befahl. Es ist bereits einerlei, ob er mit dem, was er den Menschen verkündete, einverstanden oder nicht einverstanden war: er konnte nicht anders als verkünden. Gehe hin und sage deinem Volke oder sogar nicht nur deinem Volke, sondern allen Völkern – Spinoza war wie Philon ein Völkerapostel, d. h. er wandte sich an die ganze Menschheit – und sprich so, daß sie blicken und nicht sehen, daß sie zuhören und nicht verstehen, daß ihre Herzen hart werden und ihre Augen blind.

So hat Spinoza es auch tun müssen. Wenn ihr in den Besitz der Wahrheit gelangen wollt, lehrte er, so vergesset alles und vor allem vergesset die biblische Offenbarung, seid nur der Mathematik eingedenk. Schönheit, Häßlichkeit, Gut, Böse, Freude und Leid, Angst und Hoffnung, Ordnung und Unordnung – das alles sind menschliche Dinge, das alles ist vergänglich und hat keinerlei Beziehung zur Wahrheit. Ihr meint, daß Gott sich um die Nöte der Menschen kümmere? Daß Er die Welt für den Menschen geschaffen habe? Daß Gott große Ziele verfolge? Aber dort, wo Ziele, wo Sorge, wo Freude und Leid sind – dort gibt es keinen Gott. Um Gott zu begreifen, muß man bemüht sein, sich von Sorgen und von Freuden und von Befürchtungen und von Hoffnungen und von allen großen und kleinen Zwecken frei zu machen. Der wahre Name Gottes ist Notwendigkeit. Res nullo alio modo a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Wie alle Theoreme der Mathematik, alle ihre Wahrheiten mit einer Notwendigkeit, die keinerlei Gesetze über sich anerkennt, aus ihren Grundbegriffen hervorgehen, so geschieht auch alles in der Welt mit der gleichen unumgänglichen Notwendigkeit, und es gibt keine Kraft, die den Kampf mit der seit ewigen Zeiten bestehenden Seinsordnung aufnehmen könnte. Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit, sagt Spinoza und erläutert sogleich, was diese Worte bedeuten: ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus. Das ist die höchste Wahrheit, die wir erfassen können und nach deren Erfassung wir das höchste der bestehenden Güter zu erreichen suchen, nämlich geistige Befriedigung und Ruhe, acquiescentia animi. Glaubet nicht, daß ihr durch eure Tugenden die Gunst Gottes erwerben könntet. Die alltägliche Erfahrung lehrt uns, daß Erfolge und Mißerfolge in gleicher Weise sowohl Fromme als auch Gott-

lose, sowohl Tugendhafte als auch Lasterhafte treffen. Das ist so, das war so, das wird so sein. Folglich muß es auch so sein, denn das geht aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervor, und es besteht weder eine Notwendigkeit noch eine Möglichkeit, die bestehende Ordnung der Dinge zu verändern. (Hegel sagte dann: Was wirklich ist, ist vernünftig.) Muß denn Tugend belohnt werden? Tugend ist der Lohn ihrer selbst. Das Laster trachtet nach Belohnung – und erhält sie, denn wenn die Tugend keine Belohnung braucht, es aber in der Welt doch eine Belohnung gibt, so fällt die Belohnung notgedrungen dem Laster zu, das ihrer bedarf und sie gern annimmt.

Spinoza machte nicht hierbei halt. Er sagt: si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum quam diu liberi essent. Und zur Erläuterung dieser seiner Wahrheit beruft er sich auf die biblische Legende vom Sündenfall. Die Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, fehlte dem ersten Menschen, d. h. das Laster unterscheidet sich von der Tugend „seiner Natur nach" durch nichts. Und dies hinderte Spinoza nicht daran, seinen ganzen „theologisch-politischen Traktat", der von so ungeheurer historischer Bedeutung war (es wurde durch diesen Traktat unter anderem die neueste protestantische – und nicht nur die protestantische – Theologie bestimmt), dem Beweis des Gedankens zu widmen, daß die Bibel durchaus nicht danach trachte, den Menschen Wahrheit zu lehren, sondern daß ihre Aufgabe nur eine sittlische sei: den Menschen zu lehren, tugendhaft zu leben . . .

Wie aber konnte in diesem Fall die Legende vom Sündenfall in die Bibel hineinkommen? Und warum beginnt die Bibel damit, daß sie den Menschen eine für ihren Verstand ganz unfaßbare Wahrheit offenbart: ihre Begriffe von Gut und Böse seien im Grunde genommen gänzlich illusorisch; das „Gesetz" sei, mit den Worten des Apostels Paulus gesprochen, erst später „neben eingekommen", d. h. erst als die Geschichte begann, und zwar, „auf daß die Sünde mächtiger würde"; der erste Mensch habe Gut und Böse nicht zu unterscheiden gewußt, er habe das Gesetz nicht gekannt, als er aber die Frucht vom Baum der Erkenntnis pflückte, d. h. Gut und Böse zu unterscheiden begann, das „Gesetz" annahm, da habe er zusammen mit dem Gesetz auch den Tod auf sich genommen. Das ist ein ganz offenkundiger und durchaus nicht zufälliger Widerspruch, wie ja alle Widersprüche, von denen die Werke Spinozas

durchsetzt sind, nicht zufällig sind. Die Legende von der ungewöhnlichen Folgerichtigkeit Spinozas hätte man längst vergessen sollen. Sie ist nur dank der äußeren Form seiner Darstellung in die Welt gekommen – die vorgeblich eine mathematische ist: Definitionen, Axiome, Postulate, Lemmas, Beweise usw. Das System Spinozas ist aus zwei gänzlich unvereinbaren Ideen zusammengesetzt. Einerseits der „mathematischen Weltauffassung" (es ist das, was „historische" Bedeutung hatte und Spinoza so „einflußreich" machte): alles in der Welt geschieht mit jener inneren Notwendigkeit, mit der sich mathematische Wahrheiten entwickeln. Als einer seiner Korrespondenten ihm den Vorwurf machte, daß er seine Philosophie für die beste Philosophie halte, antwortete er ihm schroff: Nicht für die beste halte ich sie, sondern für die wahre. Und wenn du mich fragst, warum, so werde ich sagen: aus dem gleichen Grunde, warum du meinst, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks zwei Geraden entspricht. Spinoza spricht auf Schritt und Tritt von Mathematik. Er erklärt, daß die Menschen nie die Wahrheit erkannt hätten, wenn es keine Mathematik gäbe. Nur die Mathematik verfüge über die wahre Methode des Forschens, nur die Mathematik sei das ewige und vollkommene Vorbild des Denkens, und zwar gerade deshalb, weil sie nicht von menschlichen Zwecken und Bedürfnissen, sondern von Figuren, Linien, Flächen spricht, mit anderen Worten, nach der „objektiven" Wahrheit sucht, die an und für sich, unabhängig von den Menschen oder anderen bewußten Wesen existiert. Der Mensch bildet sich ein, daß alles seinetwegen geschaffen sei, daß er im Weltall gewissermaßen einen Staat im Staate bilde. Gewiß enthalte die Bibel die Worte: Als Gott den Menschen erschaffen hatte, sagte er ihm, daß ihm die ganze Welt gehöre. Aber das seien nur bildliche Ausdrücke, die nicht buchstäblich, sondern in übertragenem Sinne zu verstehen seien. Die durch die Mathematik an klare und deutliche Urteile gewöhnte Vernunft sehe, daß der Mensch in der unendlichen Anzahl der Kettenglieder der Natur nur ein Glied ist, das sich durch nichts von den anderen Gliedern unterscheidet, und daß das Ganze, die ganze Natur oder Gott oder die Substanz (wie freuten sich alle, als Spinoza Gott mit dem so „befreienden" Wort Substanz bezeichnete!) dasjenige ist, was *über* den Menschen und um seiner selbst willen existiert – und nicht einmal um seiner selbst willen, da ja jegliches „willen" die Welt vermenschlicht, sondern schlechthin existiert. Und dieses Ganze sei Gott, dessen

Vernunft und Wille mit der Vernunft und dem Willen des Menschen ebensowenig gemein habe, als das Sternbild des Hundes mit dem Hund, dem bellenden Säugetier, d. h. Gott könne keinerlei Vernunft und keinerlei Willen besitzen. *Dies* müsse der Mensch vor allem begreifen. Und nachdem er einen solchen Gott erfaßt – hier beginnt wieder der „Widerspruch", von dem ich sprach –, müsse er Ihn liebgewinnen, gemäß dem biblischen Gebot, von ganzem Herzen und von ganzer Seele . . . Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebgewinnen! Warum wendet man sich mit einer solchen Forderung nicht an einen Stein, einen Baum, eine Fläche oder Linie – sondern an den Menschen, welcher, wie wir soeben erst hörten, nichts anderes ist als der Stein, der Baum oder eine Fläche? Ebenso könnte man auch eine zweite Frage vorlegen: warum soll man Gott lieben? Die Bibel forderte Liebe zu Gott, das war natürlich: der biblische Gott besaß Vernunft, besaß Willen. Wie aber soll man einen Gott liebgewinnen, der nur die Ursache ist, mit der gleichen Notwendigkeit wie jedes unbeseelte Ding das zu tun, was er tut? Spinoza nennt zwar Gott frei, da er nach den Gesetzen seiner Natur wirkt. Aber es wirkt ja doch alles nach den Gesetzen der Natur. Spinoza selbst schließt die Einleitung zum dritten Teil seiner „Ethik" folgendermaßen: „Ich werde sprechen von der Natur und der Kraft der Leidenschaften und von der Macht der Seele über die Leidenschaften, wobei ich die gleichen Methoden verwenden werde, die ich in den vorhergehenden Teilen meines Werkes anwandte, als ich von Gott und der Seele sprach, und werde die menschlichen Handlungen und Triebe so betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper." Ich frage nochmals: Wenn wir über Gott, über die Seele, über die menschlichen Leidenschaften ebenso urteilen, wie über Linien, Flächen und Körper, wer wird uns dann das Recht verleihen, vom Menschen zu verlangen oder ihm auch nur zu raten, Gott und nicht eine Fläche, einen Stein oder einen Holzklotz zu lieben? Und warum wendet man sich mit der Forderung zu lieben an den Menschen und nicht an eine Linie oder einen Affen? Nichts von dem, was es in der Welt gibt, darf auf eine Ausnahmestellung Anspruch erheben: sind doch alle „Dinge" im ganzen Weltall mit der gleichen Notwendigkeit aus den ewigen Gesetzen der Natur hervorgegangen. Warum sondert dann Spinoza selbst, der so unwillig war, wenn die Menschen sich der Natur gegenüberstellten, den Menschen, als wollte er einen Staat im Staate

bilden, als etwas toto coelo sowohl von einer Fläche als auch von einer Linie, sowohl von einem Holzklotz als auch von einem Affen Unterschiedenes aus, stellt an ihn Forderungen, beginnt zu werten, spricht von Idealen usw.? Warum führte er einen „Staat im Staate" ein, warum unterwarf er sich nicht in seinem Hauptwerk – nicht umsonst nannte er es „Ethik" – ohne zu murren der Mathematik und spricht trotz so feierlich abgelegten Gelübdes vom Menschen so, wie nie ein Mathematiker von Dreiecken und Senkrechten gesprochen hat? Und das soll jener Spinoza sein, dem Gott unter die Menschen zu gehen und sie zu blenden befahl? Wie denn – hat er den Willen Gottes nicht erfüllt? Hat er sich dem widersetzt, wogegen niemand Widerstand leisten konnte? . . .

Nein, gewiß nicht. Gottes Wille war erfüllt worden. Wenn Spinoza auf den Ruf: „Wen soll ich aussenden?" einmal geantwortet hatte: „Hier bin ich, sende mich", konnte er bereits nicht mehr seiner „historischen" Mission entgehen, wie ihr Descartes und andere große Söhne der Früh- und Spät-Renaissance nicht entgehen konnten. Spinoza *hatte Gott getötet*, d. h. er hatte die Menschen gelehrt, zu denken, daß Gott nicht ist, daß es nur eine Substanz gibt, daß die mathematische Methode (d. h. die Methode der gleichgültigen, objektiven oder wissenschaftlichen Forschung) der einzige wahre Weg des Forschens ist, daß der Mensch nicht einen Staat im Staate bildet, daß die Bibel, die Propheten und Apostel nicht die Wahrheit entdeckten, sondern den Menschen nur sittliche Belehrungen brachten, und daß die sittlichen Belehrungen und Gesetze Gott vollständig ersetzen können, ungeachtet dessen, daß der Mensch, wenn er frei geboren wäre und wenn er nicht die Frucht vom verbotenen Baume gepflückt hätte, Gut und Böse nicht unterscheiden könnte und es überhaupt kein Gut und Böse gäbe, sondern alles „sehr gut" wäre, d. h. alles so wäre, wie es Gott sich vorstellte, als er, nachdem er die Welt – nicht nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, sondern nach seinem eigenen Willen – geschaffen hatte, sie betrachtete und sich freute. Aber dieser göttliche „Blick", den der erste Mensch vor dem Sündenfall hatte, ist den Menschen bereits nicht mehr beschieden. „Blende ihr Herz, damit sie blicken, aber nicht sehen." Oder daß sie klar und deutlich, clare et distincte, sehen – jedoch nicht das, was ist, und zugleich überzeugt seien, daß das, was sie klar und deutlich sehen, dasjenige sei, was Gott am siebenten Tag, am Tag der Ruhe erblickte, als er von seiner Arbeit ausruhend seine Welt bewunderte.

Das alles tat Spinoza. Er flößte den Menschen den Gedanken ein, daß man Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele lieben könne, wie der Psalmsänger und die Propheten Ihn liebten –, sogar dann, wenn Gott nicht ist, wenn an Gottes Stelle die objektive, mathematische, vernünftige Notwendigkeit oder die Idee des menschlich Guten gestellt ist, die sich in nichts von der vernünftigen Notwendigkeit unterscheidet. Und die Menschen glaubten ihm. Die ganze moderne Philosophie, die im allgemeinen nicht das zum Ausdruck bringt, was die Menschen tief beschäftigt, sondern das, was den Menschen der Zeitgeist einflüstert, die moderne Philosophie, die so sehr davon überzeugt ist, daß ihre „Visionen" oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, ihre „Intuition" die höchstmögliche Fülle des Sehens sei – nicht nur für den Menschen, sondern sogar für Engel oder Götter (so pflegt man sich heute auszudrücken, das ist nicht meine Erfindung) – ist durchaus aus Spinoza hervorgegangen. Heute ist eine andere „Weltanschauung" als der „ethische Idealismus" fast nicht mehr denkbar. Fichte sagte mit voller Überzeugung, daß der ganze Sinn des Christentums im ersten Vers des Evangeliums Johannis liege: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Ebenso gelassen erblickte Hegel in dem stoischen Gebot der Verleugnung der eigenen Persönlichkeit und ihrer Auflösung in der Substanz die höchste Aufgabe des Menschen. Ich sage „gelassen" – denn hierin liegt alles Wesentliche. Weder Fichte noch Hegel haben Gott getötet. Ein anderer tötete Gott. Sie ahnten nicht einmal, daß sie die certitudo geerbt hatten, die um den Preis des größten Verbrechens gewonnen war. Sie bildeten sich ein, daß diese ihre certitudo, dieses ihr selbstsicheres Sehen ihnen durch die Natur selbst gegeben sei. Wenn sie der Evidenz von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, so kommt es ihnen gar nicht in den Sinn, daß deren Quelle eine so sonderbare und geheimnisvolle sein könne. Unser Zeitgenosse Edmund Husserl, ein direkter und rechtmäßiger geistiger Nachkomme Descartes', der immer sich offen auf ihn beruft, erklärt feierlich: „Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewußtseinsindex, der an ein Urteil angeheftet uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit!, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht auszuweisen hätte." (E. Husserl, Ideen, S. 300.) Anders konnte es auch nicht sein. Gott hatte seinen Propheten ausgesandt, damit er die Menschen blende und binde und damit sie, gefesselt und geblendet, sich

für frei und sehend halten. Wozu war das notwendig? Wußte das Spinoza, wissen wir es, die wir Jesaias und Spinoza lesen? Es läßt sich hierauf nicht nur nicht antworten – es läßt sich auch eine solche Frage nicht stellen... Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Spinoza, den von Descartes gewiesenen Weg gehend, den „Dualismus" des Raumes und des Denkens überwindend und die Hegel und heute unsere Zeitgenossen so sehr begeisternde Idee der einen „Substanz" schaffend, fühlte, daß er Jenen tötete, den er über alles in der Welt liebte. Und daß er Ihn tötete auf Seinen, göttlichen, freien Befehl hin und aus seinem eigenen unfreien menschlichen Wollen. Lesen Sie die Zeilen, mit denen der leider so wenig gelesene „tractatus de emendatione intellectus" beginnt. Das ist nicht Descartes' frohlockendes de omnibus dubitandum, nicht der ethische Idealismus Fichtes, nicht der würdevolle Panlogismus Hegels, nicht Husserls Glaube an Vernunft und Wissenschaft. Ich wiederhole, daß in allem, was Spinoza schrieb, auch nicht eine Spur von Feierlichkeit und Frohlocken enthalten ist. Nicht wie ein Priester, sondern wie ein Verurteilter geht er zum Opferaltar.

Er wird Gott töten, er hat Gott für die Geschichte getötet, im tiefsten Innern seiner Seele aber fühlt er „verschwommen" – sentimus experimurque nos aeternos esse –, daß es ohne Gott kein Leben gibt, daß das wahre Leben nicht in der Perspektive der Geschichte – sub specie temporis – sondern in der Perspektive der Ewigkeit – sub specie aeternitatis – liegt. Und dieses „verschwommene", verborgene, kaum sichtbare und sogar ihm selbst und den anderen nicht immer sichtbare „Wissen" macht sich in seiner ganzen Philosophie bemerkbar. Nicht in jenen klaren und deutlichen Urteilen, welche die Geschichte von ihm empfangen hat und die er selbst vom Geist der Zeit erhielt, sondern in jenen sonderbaren, geheimnisvollen, unerhaschbaren und nicht genau festzustellenden Lauten, die man in unserer Sprache nicht einmal als Stimme des Rufenden in der Wüste bezeichnen kann und deren Name Lautlosigkeit ist. Ein großes, ewiges Geheimnis liegt in den furchtbaren Worten des Propheten: Et audivi vocem Domini dicentis: quem mittam? Et quis ibit nobis? Et dixi: ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere, et videte visionem et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus et aures ejus aggrava; et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis et corde suo intelligat.

MARGARETE SUSMAN

DER ROMANTISCHE VERSUCH

Die romantische Bewegung im engeren Sinne nimmt in der deutschen Geistesgeschichte eine eigentümlich paradoxe Stellung ein. Der Tiefsinn und der Leichtsinn, der Überschwang und die Kühle, die Dunkelheit und die Klarheit, das geheimnisvoll Traumhafte und die überscharfe Bewußtheit der Romantik sind aus dieser geschichtlichen Paradoxie allein zu verstehen.

Wenn die deutsche Metaphysik und Dichtung von Cusanus bis Nietzsche ein einziger gigantischer Versuch gewesen ist, auf dem Boden einer kollektiv irreligiösen Wirklichkeit, inmitten des Zerfalls der positiven Religion das Religiöse im Geist und in der einzelnen Seele festzuhalten, das in Himmel und Erde entwurzelte göttliche Leben in ewigen Ideen, in Gesetzen des Geistes zu verankern und so in einem Kosmos grandioser Symbole das zu bewahren, was in der Wirklichkeit des Gemeinschaftslebens verloren war – so geht durch die deutsche Romantik, die sich mit leidenschaftlichem Rhythmus in diese Bewegung einordnet und sie auf ihren Gipfel führt, zugleich die erste tiefe Erschütterung über das Verlorene. Bis zu ihr hin zeigte das geistige Leben in all seiner Vielfalt eine einzige Richtung: die vorwärts in immer weitere Erschließungen. Die Romantiker als erste fühlten, daß die europäische Gesamtentwicklung den Sinn der Welt entstellt hatte. Sie traten in dem Augenblick in die Geschichte ein, in dem die Entseelung und Entgöttlichung des Lebens durch ein Bewußtsein, das sich von der Totalität der Lebenskräfte losgerissen und, seine Mittlerstellung zwischen Gott und Welt vergessend, für sich allein die Herrschaft über das Leben angetreten hatte, vollendet war. Gott war aus seiner Verbundenheit mit dem Menschen gelöst, der Mensch ins Leere gestellt und die Welt aus einer Welt beseelter wirklicher Dinge in ein sinnloses Chaos isolierter Atome zerschlagen, dem nun ein freier, gelöster, ins Unermeßliche gesteigerter Geist wiederum seine Gesetze vorschrieb.

So hatte dieser Geist überall die Welt zu sich verwandelt, die Wirklichkeit geprägt und umgedeutet. Vergeblich pochte die Romantik an die Tore des Lebens selbst. Wohin sie in ihrer aus dem Übermaß ihrer Geistigkeit selbst gewaltsam aufbrechenden Sehnsucht nach Unmittelbarkeit griff, fand sie die Welt als eine bereits gedeutete, auf gigantische geistige

Formeln gebrachte. Überall traf sie auf Geschichte, auf geschichtlich Gestaltetes. Und so vermochte sie auch ihr eigenes Leben nur aus der Geschichte zu gewinnen, an der Geschichte zu deuten. Der Romantik zum erstenmal bedeutet Selbstbesinnung Kritik an der Gesamtheit der Geschichte und die Kritik der Geschichte letzte Selbstbesinnung. Indem so der Geist selbst die Romantik von aller Unmittelbarkeit des Lebens hinweg auf immer steilere unwegsamere Höhen emportrieb, zwang er sie zugleich, sich zurückzuwenden, und dahin zu blicken, woher sie kam.

Und damit verändert sich für die Romantik plötzlich die Landschaft. Der leuchtende Nebel des Geistes, der bis dahin das Tal unter ihr verhüllt hatte, riß auseinander. Sie erblickte unter sich den Abgrund der überflogenen Wirklichkeit. Die gesamte Romantik ruht auf dem Heimweh: Heimweh nach den Quellen und Gründen des Lebens, die der Geist unter sich im Dunkel zurückgelassen hat: nach einer Welt, die die wirkliche Welt, nach einem Leben, das das ganze Leben, nach einer Wahrheit, die mehr als nur die Wahrheit des Geistes ist.

Und dahin bricht die gesamte Romantik auf. Sie wendet sich um; sie sucht den Weg zurück. Sie ist der Aufbruch zum Ganzen in jeder Gestalt: zur ganzen Wahrheit, zum ganzen Leben und zum ganzen Menschen. Den Romantikern als ersten dämmerte die Einsicht in das Verhängnis der radikalen Trennung von Gott, Mensch und Welt, die jedem dieser eben in ihrer lebendigen Verbundenheit Wirklichen seine Wirklichkeit genommen hatte. Und indem sie, von den wachsenden Schatten einer Unwirklichkeit bedrängt, von der noch der jüngst vergangenen Generation, ja auch der neben ihr lebenden, keine Ahnung gekommen war, in ihrem spontanen Verlangen nach Wirklichkeit, Ganzheit, Göttlichkeit des Lebens die gesamte geschichtliche Entwicklung überblickten, stießen sie mit einem neuen geschärften Sinn auf das Grundfaktum, das Ens Realissimum der abendländischen Geschichte: das Wunder der einmal dagewesenen, im irdischen Leben verwirklichten Göttlichkeit. Und so tauchte dies Urwunder, von dem die Entwicklung den Geist immer weiter abgetrieben hatte, ohne daß je der Faden ganz abgerissen war, alles Geschichtliche überstrahlend, im Kern der romantischen Welterfassung unvermittelt als Ziel ihres Heimwehs und als letzte Lebensgewißheit wieder herauf.

Die Grundkraft der Romantik ist die Erinnerung: Erinnerung als

Heraufrufen des einmal wirklich Gewesenen aus dem bloß bewahrenden historischen Gedächtnis in die Unmittelbarkeit des lebendigen Inneren. Und es ist dies Wiederaufleben, diese unmittelbar lebendige Vergegenwärtigung eines Vergangenen im Innern, die das ganze Denken der Romantik wie in einem eigentümlichen Wirbel um sich selbst dreht und das neue geschichtliche Bewußtsein der Romantik in eine mystische Ungeschichtlichkeit und Widergeschichtlichkeit umschlagen läßt. Denn alle Erinnerung ist als Wiederaufleben eines Vergangenen ihrem Wesen nach ungeschichtlich, zeitüberwindend – ja, indem sie die Vergangenheit an einem Punkte rückgängig macht und damit den zeitlichen Ablauf gegen sich selbst umkehrt, ist sie eine Aufhebung der Zeit. So ist es aus ihrer Erinnerung heraus unmittelbar verständlich, daß die Romantiker, indem sie die geschichtliche Situation, in der sie sich fanden, als erste klar durchschauten, sie aber auch zugleich an der erinnerten absoluten maßen, ihrer Einsicht gegenüber nicht die Haltung einnahmen, die sich uns heute als die allein mögliche enthüllt hat: bewußtes Aufsichnehmen des geschichtlich Notwendigen als Aufgabe – sondern die alles Geschichtliche überstrahlende absolute Situation selbst, die in ihnen wieder auflebte, wurde ihnen – unbekümmert um den geschichtlichen Zeitpunkt – zur Aufgabe, zur Forderung ihrer Wiederrealisierung. So hatten sie aus ihrer Erinnerung heraus den verwegenen, den echt romantischen Mut, der Geschichte ihre eigene persönliche Einsicht in das Ganze des Lebens entgegenzustemmen, für sich selbst etwas sein und etwas schaffen zu wollen, dem die Geschichte das Todesurteil gesprochen hatte.

Aber damit ändert das Wunder, aus dem die Romantik das Leben wieder aufzubauen strebte, selbst seine Gestalt. Denn das Mysterium ganzen göttlichen Lebens ist in diesem Zeitpunkt in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht zu ergreifen. Nur im *Inneren* kann in diesem Augenblick der Entseelung und Entgöttlichung der Welt die erinnerte Göttlichkeit des Lebens wiedergefunden, nur aus dem Innern kann sie der Welt zurückgeschenkt werden. Und so bedeutet die von der Romantik geforderte Umkehr des Lebens gegen seinen geschichtlichen Verlauf notwendig zugleich eine Abkehr und Einkehr: Abkehr vom Außen und Einkehr in das Innen – bedeutet sie Er-innerung nicht nur sondern auch Verinnerlichung. „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg" – dies Wort spricht mit der durchgehenden Richtung, mit der Grundgewißheit der

Romantik zugleich ihr geschichtliches Verhängnis aus. Denn durch eben diese restlose Verinnerlichung des Mysteriums wurde es wieder in dieselbe, ja, in eine noch tiefere Irrealität zurückgenommen, als die war, der die Romantik durch seine lebendige Wirklichkeitskraft zu entrinnen strebte.

An ihren Ort in der Entwicklung des Geistes gebannt, mußte die Romantik mit Notwendigkeit der Entwirklichung ihres Wollens durch den Geist verfallen. Das von der Romantik selbst nicht voll durchschaute Verhängnis einer späten losgelösten Welt des Geistes, das Hegel mit dem Wort ausgesprochen hat, daß erst mit der Dämmerung der Vogel der Minerva seinen Flug beginnt, liegt wie ein schwerer Schleier über dem tiefen Aufleuchten ihrer Erinnerung und nimmt ihrem ekstatischen Lebenstraum die Wirklichkeit. Irrenden Gralsrittern gleich, ungerichtet vom realen Raum und der realen Zeit das Heiligtum umkreisend, mußten sie es notwendig verfehlen, waren sie in ihrem Grundwollen zum Scheitern verurteilt. Und dennoch: in all ihrem Scheitern in der Wirklichkeit, in allem notwendigen Umschlagen ihres Lebens in Geist, ihrer Revolution in Reaktion, ihres Gemeinschaftstraumes in schärfste Zuspitzung des Individuellen, weht es wie Morgenluft durch diese späte geistige Welt. Denn der Entwirklichung des romantischen Lebens durch den Geist entspricht auf der anderen Seite eine tiefe Verlebendigung alles Geistigen. Nichts Lebendiges darf in ihr vom Geist undurchdrungen, aber auch nichts Geistiges darf in ihr leer und unlebendig bleiben. Es ist in ihr eine wechselseitige Durchdringung: eine Belebung der Wahrheit und eine Wahrwerdung des Lebens ohnegleichen. Ein neuer lebendiger Wahrheitswille, der sich zum erstenmal auf das gelebte Leben selbst richtet, steigt in ihr bereits stark und entscheidend herauf. Dadurch, daß das Innere alle Kräfte des Wunders, der Göttlichkeit des Lebens in sich gezogen hat, daß es nur aus ihm der Welt zurückgeschenkt, nur aus ihm die Zerstörung der Welt geheilt werden kann, brennt in der Romantik – und in ihr zum erstenmal – das Ringen, über den leeren Subjektbegriff des Idealismus hinauszugelangen. Ihr zum erstenmal dämmerte die Paradoxie des realen Ich in seinem lebendigen Zusammentreffen von Außen und Innen in einer von Gott gelösten, zerstörten, unwirklichen Welt – und damit berührte sie zuerst das tiefe und unheimliche Problem der *Existenz*. Aber sie rührt es nur erst von fern an – es dämmerte ihr in dem Lichtstrom flutenden geistigen Lebens, zu dem ihr dennoch wieder die Welt verrann,

nur erst vorüberfliehend auf. Indem sie Ich und Welt dennoch beide wieder in dem Kontinuum ihrer Unendlichkeitskonzeption auflöste, blieb sie durchaus im Idealismus des reinen Geistes gefangen. Die Paradoxie des realen Ich hat ihr Weltbild nicht gesprengt; es blieb ihr in einer reinen Überschau des Geistes faßbar; es blieb *Weltanschauung*.

Die Romantik ist Weltanschauung im eminenten Sinne; d. h. sie sucht die Welt, zu der sie nicht mehr im schlichten unmittelbaren Verhältnis des Glaubens, des Lebens steht, als ganze anzuschauen; sie sucht sie im Geiste als Totalität zu fassen. So ist es weder die wirkliche umfangende Welt, noch der die Wirklichkeit des Lebens bewohnende wirkliche Mensch, sondern es ist dennoch wieder das losgelöste geistige Subjekt und das bloße ihm korrespondierende Objekt, die sich in der Weltanschauung der Romantik gegenüberstehen. Indem die Romantik das leere weltlose Subjekt des Idealismus aus einer tieferen Lebensschicht heraus zu überwinden rang und es, mit allen Kräften des Lebens und Geistes überfüllt, dennoch wieder dem Geist zum Schauen übergab, hat sie gerade die Weltlosigkeit des schauenden Subjekts in letzter Tiefe vollendet.

Die ungeheure Welle geistigen Lebens, die sie auf ihren steilsten Gipfel emportrug, von wo sich der Blick in ein anderes Wellental öffnete, nahm sie in sich zurück. Und es konnte nicht anders sein. Denn unmittelbar hinter der Romantik und noch weit in sie hineinreichend lag jener gewaltige Sieg des Menschengeistes, den wieder rückgängig zu machen unmöglich war und dessen Erschließungen sie zugleich in inbrünstiger geistiger Erschlossenheit in sich hineinleitete. Schon allein die Aufgabe, vor der sie sich sah: die Totalitätskonzeption Goethes mit der völlig andersartigen Fichtes zu versöhnen, stellte sie vor ein so überschwängliches Bild der Totalität, daß es ihr die Wahrheit des ganzen Lebens wie in einem Wunderspiegel zurückstrahlte. Geistgeboren und geistüberfüllt wie die Romantik war, verwechselte sie in dieser Gewalt widerscheinenden Lebens Bild und Wirklichkeit, Weltanschauung und Welt. Indem sie die allüberflutende Totalität, die sich ihr in der Vereinigung beider Weltbilder erschloß, *Unendlichkeit* nannte, gab sie ihr den Namen, der alles Leben, alle Wahrheit und alle Göttlichkeit in sich zurückschlang. Und so wurde ihr die ganze lebendige Wahrheit, um die sie rang, doch wieder aus einem Lebensbegriff zu einem Begriff reinen Schauens. Das eine Antlitz des Januskopfes der Romantik blickt hinüber

in die Wirklichkeit eines neuen wahreren und wirklicheren Lebens; das andere kennt und sieht nur die Idee. System und Ideal sind Grundbegriffe der Romantik, in denen selbst der unruhig drängende Wahrheitswille des jungen Friedrich Schlegel noch eine erlösende Bezwingung der ihn bedrängenden Lebensfragen sah. Das Denken ringt in den unter der Idee gebildeten Systemen um ein neues Problem; aber es bleibt reines Denken: reine Anschauung des Geistes.

Aber überall ist diese Anschauung doch zugleich bedrängt, von der geheimnisvollen Wirklichkeit ihrer Erinnerung und dem vor ihr zum Problem gewordenen existenziell wirklichen Ich, das sich nur als solches noch nicht zu finden und festzuhalten vermag. Es ist dieser dunkle Begriff, der die tiefen ringenden Definitionen eines Friedrich Schlegel, eines Novalis überall so seltsam in sich verwickelt und verstandesmäßig so schwer begreiflich macht – ja, der sie oft der bloß verstandesmäßigen Erfassung überhaupt entrückt und ins Mystisch-Magische verschiebt. Alle Grundbegriffe der Romantik: ihr Begriff der Totalität, der Polarität des Universums, des Individuums, des Organismus – ja, der Begriff der Romantik selbst, so wie sie ihn konzipierte, ohne je zu seiner vollen begrifflichen Klarheit zu gelangen („Meine Erklärung des Wortes Romantisch kann ich dir nicht gut schicken, weil sie – hundertfünfundzwanzig Bogen lang ist", schreibt Friedrich an August Wilhelm Schlegel) – zeigen dasselbe eigentümliche Bedrängtsein von einem noch unaussprechbaren Wirklichen. Sie alle verraten die dunkle Bereitschaft für ein dem Denken unerfaßbares geheimes Anderes: für jenes alle reine Anschauung sprengende Lebenswunder des realen Ich, dessen äußerste denkerische Spannung bereits in der entgegengesetzten Ich-Konzeption Fichtes und Schellings hervortritt. Daß die Ichheit – für Fichte das die Welt schlechthin begründende Prinzip – für Schelling ein Abfallshaftes, das eigentliche Prinzip der Sünde war – woraus dann Fichte wieder der Gegenstoß kam, das Zeitalter der vollendeten Ichheit als das der vollendeten Sündhaftigkeit zu erklären – schon dies zeigt deutlich die miteinander ringenden, alles Begreifen sprengenden Kräfte des Ich in einer von ihrer göttlichen Grundgewißheit losgerissenen Welt. Es ist diese verwirrende Paradoxie, die sich in der Romantik in eine Gestalt zusammengepreßt in unmittelbarer Rückbesinnung auf ein allem Denken vorausliegendes Wirkliches dunkel ringend ihren Weg bahnt.

Es ist erschütternd, zu sehen, mit wie leidenschaftlicher Inbrunst immer neuen Suchens, mit wie immer neuen und vertiefteren Wendungen das romantische Denken konzentrisch oder eher noch einer in die Tiefe dringenden Spirale gleich diese lebendige innere Wirklichkeit umkreist und immer inniger einkreist – wie das ganze Denken der Romantik von ihrem unbegreiflichen Geheimnis bedrängt und gleichsam um sich selbst gedreht ist – und wie dann dennoch die ganze sprengende Urkraft der Paradoxie des Ich sich noch einmal wieder vor der Ruhe des schauenden Geistes glättet.

Aber sie bestimmt die Form des geschauten Weltbildes nach sich; alle Kräfte der lebendigen Existenz sammeln sich in einem geheimnisvollen Innern, in dem die Fäden des Lebens rastlos sich verschlingend zusammenlaufen und aus dem sie verwandelt wieder hervordringen – das so zum Mittelpunkt, zum Ursprung und zur immerwährenden schöpferischen Erneuerung der Welt wird. Nur im Innern – das war die tiefste Gewißheit der Romantik – können sich alle Widersprüche des Lebens und Denkens lösen; aus dem Inneren allein kann alle Wahrheit des Lebens stammen. Hier, in der erschauten Ganzheit des das Außen bestimmenden und mit umschließenden Inneren sammelt sich ihr alle Realität des Lebens. „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere – vielleicht auch umgekehrt", sagt Novalis. Alles in der Romantik blüht und flammt und wogt von der Entfaltung dieser geheimnisvollen Wahrheit. Aller Traum, alle Phantasie geht diesen Weg, alles Licht sinkt ins Innere. Alle Philosophien und Dichtungen, alle Märchen und Sagen, die in buntester Fülle aus allen Zeiten und Ländern einströmen, ja auch alle Religionen sind nur noch die Hülle dieser Wahrheit. Unendlich ist der mystische Zug in die gestaltdurchwogte Nacht dieser Innerlichkeit. Noch über Fichte hinaus, der die unendliche schöpferische Selbsterfassung in einem absoluten Ich fixierte, löst dieser Zug ins Innere und durch das Innere hindurch ins wieder Innere alle Bestimmungen auf; er ist auf keine noch so gewaltige übergeordnete Form, an der er erfaßt werden könnte, mehr beschränkt, er ist die unendliche Lebenstotalität selbst, die immer erneut zentral sich sammelnd durch alle Gestalten hindurchbricht, um sie wieder neuen, höheren Formen zuliebe zu zerstören.

So löst sich das Wunder und Geheimnis des lebendigen Ich in dem Kontinuum einer kontemplativ geschauten Unendlichkeit wieder auf,

und so setzt die Romantik an Stelle der lebendigen Existenz ein kosmisches Innere. Und damit treibt sie hinein in eine Weltlosigkeit ohnegleichen. Die Welt ist nicht mehr das dem Ich entgegenstehende Nicht-Ich Fichtes; sie ist überhaupt nur von Gnaden der Seele. Es gibt für die Romantik kein Durchsetzen des Ich gegen ein ihm entgegenstehendes Anderes mehr: es gibt nur ein Ausströmenlassen und ein Sich-Hingeben an die immanente göttliche Kraft. Die ungeheure lebendige Spannung einer revolutionären Poblematik, die den Anfang der Romantik durchdrang, löst sich in die schrankenlose Hingabe an ein geschautes Absolutes. Dasselbe Ringen um eine totale Wahrheit, das den jungen Friedrich Schlegel auf Begriffe des lebendigen Existierens treffen läßt, die erst einer späteren Welt angehören und wirklich zu verarbeiten gelungen sind, löst sich in seiner kontemplativen Unendlichkeitskonzeption fraglos auf, bis es zu einer neuen veränderten Erfassung der totalen Wahrheit in seiner Spätzeit wieder aus ihr hervordringt. Und ebenso endet Novalis, der sein kurzes Leben hindurch mit einer Inbrunst ohnegleichen um eine neue Ganzheit des Lebens, um eine Wiederversöhnung von Gott und Welt, um eine lebendige Wiedereinverleibung des Göttlichen ins Menschliche gerungen hat, in der reinen Hingabe an das Unendliche, das Absolute. Sein ganzer Dienst am unbewußten Dasein, seine gewaltige Vergegenwärtigung der Mystik des Irdischen von der dunkelglühenden Feier des Blutes, der Liebe und des Todes bis zu seinen gierig zugreifenden und schlürfenden Begriffen des Essens und Trinkens als letzten Ausdrucks lebendiger Einverleibung, himmlisch-irdischer Durchdringung, deren Mysterium er gleich mächtig im Abendmahl wie in der Wollust bezeugt findet – alle diese Begriffe scheinen aus einer dunklen und geheimnisvolleren Wirklichkeit den Geist mit fortwährender Sprengung zu bedrohen. Und doch sind sie alle zugleich Symbole, Bilder inneren Sinnes, und gehören als solche rein der Welt des Geistes an, und der Geist nimmt in ihnen nur eine reichere Fülle des Lebens in sich zurück. Dasselbe Wunder der ganzen, vom Geist nicht mehr zu bewältigenden Wahrheit, das Friedrich Schlegel zuletzt geistflüchtig unter die Offenbarung trieb, begründet das mystische Christentum des Novalis, das in seiner unendlichen schwebenden allentwirklichenden Symbolik eine glühende Vernichtung alles Empirischen im Absoluten bedeutet.

Das bestimmungslose Absolute allein, dieser reine Traum des Geistes,

bleibt der Romantik von dem Wunder der ganz realen Vergöttlichung des Lebens; das Absolute ist das Meer, das alle ihre Lebensträume und Hoffnungen verschlingt. Und so radikal entwirklicht ist in diesem Absoluten der Romantik das Wunder der Ganzheit und Göttlichkeit, das in der vollen Wirklichkeit des Lebens wiederzuerringen sie ausgezogen war, daß es ihr zuletzt – erst hierin die ganze Paradoxie ihres Denkens entschleiernd – am reinsten, am eigentlichsten erscheint in der Gestalt des *Todes*.

Im Leben hat sich ihr alles als einzeln, als bedingt, als vorläufig enthüllt; das Unbedingte, das Ganze offenbart sich nur im Tod. Der Tod allein ist es, der das Leben zu seiner Ganzheit vollendet; er schenkt ihm die Erlösung aus der Vereinzelung, schrankenlose Vereinigung alles im Leben Getrennten, Heimkehr alles Endlichen in die Unendlichkeit. „Im Tode ward das ew'ge Leben kund."

Der Tod wird zum Sinn des Lebens selbst. Nicht mehr vom Leben, sondern vom Tode aus wird das Leben verstanden und gelebt. Die Romantik hat, im Geiste um die Tiefe der Erinnerung kreisend, diese Richtungsänderung der Lebensbewegung vollzogen. Vor allem Novalis, von dem Tod seiner frühverstorbenen Braut ihr nachgezogen, selbst von den Schatten frühen Todes angeweht, wird nicht müde, das absolute Wunder des Todes und seinen unergründlichen Sinn für das Leben zu verkünden. Wie ein großer leuchtender Schwan rudert seine Seele singend über den dunklen Spiegel des Todes, in dem die Landschaft des Lebens umgekehrt steht, und diese schöne versöhnende Spiegelung erscheint ihm wahrer, bekannter als die vielfältig aufgerichtete, zerrissene Lebenswelt. Sein ganzes Schauen senkt sich hinab in die geheimnisvolle Nacht und allmächtige Ganzheit der Todeswelt. Sie singt er in süßen schwelgenden Melodien als die, die die Welt des Tages vernichtigt und die ihr zugleich alle Schauer des Geheimnisses, der Schönheit, der Liebe und Freude schenkt, die die Lebenden hier schon empfinden.

Helft uns nur den Erdgeist binden,
Lernt den Sinn des Todes fassen
Und das Wort des Lebens finden;
Einmal kehrt Euch um.

In diesem Geisterruf der Toten an die Lebenden hat Novalis sein letztes Wissen um den Sinn des Todes für das Leben ausgesprochen. Der Tod als Ausgangspunkt dreht wie die Erinnerung, wie das lebendige exi-

stenzielle Ich, nur radikaler noch das Leben gegen seinen zeitlichen Ablauf um. Vom Tode, vom Ende aus leben, heißt aus der eigentlichen Wahrheit des Daseins leben, die durch seinen vorwärtsgerichteten Ablauf verschleiert wird. Und so trifft Novalis hier mit unmittelbarer Wucht in den Mittelpunkt der lebendigen Existenz. Aber auch hier löst sich die scheinbar ins Herz getroffene reale Paradoxie in Geist und Schauen auf. Indem Novalis im Tod an die letzte Tiefe des Lebensmysteriums rührt, aus dem er selbst im Ringen seine Existenz zu gestalten strebte, zerrinnt es ihm auch schon wieder in kontemplative mystische Symbolik, löst es sich zu erschauter traumhafter Schönheit auf. Die harte, fordernde Wirklichkeit des Todes, die furchtbare Wirklichkeit der christlichen Sterbestunde wird zum weithingebreiteten Todesreich.

Und wie an der Erfassung des Todes als der Grenze des Lebens überall am klarsten sich die Gestalt einer Welt abzeichnet, am deutlichsten ihre Wirklichkeit abzulesen ist, so auch an der Todeserfassung der Romantik. Nirgends können wir so deutlich die spezifische Wirklichkeitssphäre des Romantischen sehen wie in der Todesvorstellung des Novalis. Es ist nicht die religiöse, es ist aber auch nicht die begrifflich philosophische Sphäre. Es kann auch nicht die des Mythos sein; denn diese ist eine objektive. Aber alle diese Sphären mischen sich in der eigentümlichen Realität der romantischen Todesvorstellung. Man könnte sie die Sphäre des subjektiven Mythos, d. h. des durch den Geist sujektivierten Mythos, nennen. Dies aber ist die Sphäre der *Lyrik*. Lyrik ist in der Tat das eigentliche, jede ihre Äußerungen durchdringende Lebenselement der Romantik. In Lyrik: überschwänglichen Gesang des Geistes aus der Unmittelbarkeit des Inneren hat sich ihr die Erinnerung an die Göttlichkeit des Lebens und die Einmaligkeit der Existenz gelöst. Die ganze schwere ringende Lebensproblematik der Romantik ist, unablässig durch ihr Saitenspiel rauschend, in ihm zu Klang und Schönheit geworden. Wie dem morgenländischen König alles, was er berührte, zu Gold wurde, so wird ihr, was sie berührt – es sei das Finsterste oder das Göttlichste – zu Lyrik. Und sie selbst ruht in der Schönheit ihrer Bilder und Klänge wie in einer Erfüllung aus und vergißt, daß sie nicht mehr wirklich glaubt, nicht mehr wirklich liebt, nicht mehr wirklich hofft. Im vollen Strom des beseelenden singenden Inneren findet sie alles wieder. Nichts lag der Romantik ferner, als das düstere Wissen um das Überwältigtwerden des Menschen-

tums vom Schöpfertum, wie es im Blutpakt Fausts mit Mephistopheles gestaltet ist, oder als die Entkleidung Prosperos, der nach dem Abwerfen seines Zaubermantels sich nackt der Gnade anheimgibt. Die Romantik hat nie im Schöpfertum die Stimme des bösen Geistes, der die Seele von ihrer wirklichen menschlichen Bestimmung abziehen will, vernommen. Sie hat es schrankenlos bejaht; sie ließ sich von der Schönheit, in die sie die Welt versenkte, hinnehmen und einwiegen und ihren großen Lebenstraum von ihrem Schöpfertum verschlingen.

Und dennoch war ihr das Wissen um die Ganzheit des Wirklichen zu unverrückbar eingepflanzt, als daß sie in der Schönheit und Vollendung eines einzelnen Gestalteten sich hätte beruhigen können. Gerade dies konnte sie nicht, gerade dies war der Stachel, der sie überall aufjagte: daß dennoch mit aller Schönheit, die sie in ihm sah und anbetete, kein noch so gewaltiges Einzelne – sei es ein Werk oder eine Gestalt – ihr das Ganze ersetzen oder verdecken konnte. Aber nicht indem sie sich von allem Bilden abwandten zur Unmittelbarkeit der Tat, zum Leben im Wirklichen – sondern rein negativ: nicht vom Leben sondern vom Tode und seiner vom Leben nie zu erreichenden Ganzheit aus gaben die Romantiker diesem unmittelbaren Wissen um das Ganze Gestalt.

Und so kehrt der Tod und das romantische Todeswissen in all seiner Überschwänglichkeit nicht nur in die geistig lyrische Sphäre zurück – sondern er wird aus der mythischen Schau seiner Bedeutung zur vom schöpferischen Geist selbst zu vollziehenden Aufgabe. Die Wahrheit des Todes als des allein Ganzen soll vom Menschengeist selbst an allem Einzelnen, das in sich ein Ganzes zu sein scheint, vollzogen werden, um es in seiner Vereinzelung sichtbar zu machen und es zugleich zu der vollen Ganzheit zurückzuführen, aus der es ist und der es angehört. Dieser geistige Vollzug des Todes am Lebendigen ist die *romantische Ironie*.

„Wir müssen uns über unsere eigene Liebe erheben und was wir anbeten, in Gedanken vernichten können, sonst fehlt uns der Sinn für das Unendliche", – in diesem Wort Friedrich Schlegels, das nur die subjektive Seite seines anderen Wortes ist: „Denn von des Einzelnen Tod blüht ja des Ganzen Gebild", ist der Begriff der Ironie und damit das Verhältnis der Romantik zum Ganzen und zum Einzelnen mit voller Klarheit niedergelegt. Der Geist setzt sich in der Ironie über die Liebe. Es ist der Sinn des Geistes für die Unendlichkeit des Ganzen, der die Endgültigkeit

alles Endlichen und Einzelnen vernichtet. Dem beschränkten vorläufigen Einzelnen kommt der Unendlichkeit des Ganzen gegenüber kein voller Ernst zu. Und sei es das Schönste, das Geliebteste, das Angebetetste: ein Mensch, ein Kunstwerk, die Verwirklichung einer Idee in irgendeiner Form, – wer den Sinn für das Ganze und seine Unendlichkeit hat, der kann nicht an ihm und nicht an der Liebe zu ihm haften bleiben, er muß an ihm das Vereinzelte, das Vergängliche und Unvollkommene sehen und so an ihm das Gericht des unendlichen Ganzen, der Idee des Absoluten selbst vollziehen.

Vom Absoluten, vom Ganzen aus gesehen ist die Würde und Wahrheit alles Einzelnen hinfällig: es ist spinozistische Erkenntnis, die in diesem Wissen die ganze Romantik durchdringt. Nur aber in einem völlig veränderten Weltaugenblick. Die Welt war nicht mehr Gott, war nicht mehr göttlich; der Gott lebte allein im Innern: an dem Punkt, wo das Ganze der Welt der letzten Tiefe der menschlichen Seele sich erschloß. Und so springt hier wiederum die tiefe Paradoxie der Romantik auf. Nur vom *einzelnen Menschen* kann das Gericht des Ganzen über das Einzelne vollzogen werden, und nur darum ist der Einzelne überhaupt fähig zum Vollzug des Gerichtes der Ironie, weil in ihn, in sein Inneres die Göttlichkeit des Lebens sich zurückgezogen hat. Aber eben darum kann nicht jeder Einzelne es sein, nur der Mensch als Vertreter des Weltganzen: das *Genie*, die schauende schöpferische Vertretung des Absoluten ist dazu berufen. Der romantische Geniebegriff ist von der romantischen Ironie unabtrennbar. Weit entfernt, eine allgemein menschliche Position auszudrücken, überfliegt sie vielmehr das eigentlich Menschliche und führt in der Genialisierung des Göttlichen die Vergöttlichung des Schöpferischen auf ihren Gipfel. In dem romantischen Geniebegriff scheint der Mensch alle menschliche Fragwürdigkeit und Bedingtheit abgelegt zu haben. Das Genie ist der Romantik das Sichtbarwerden des Weltgesetzes selbst auf seinem Gipfel und zugleich der tiefste Ursprung des Gesetzes: es ist Geistwerdung der Natur, Offenbarung des Göttlichen und damit die schöpferische Vollendung des Lebenszusammenhanges überhaupt. So liegt in der Vollstreckung der Ironie die Gefahr schrankenloser Selbstübersteigerung, weil sie eine grundsätzlich das Menschliche übersteigende Haltung ist. Das Gericht des Ganzen über das Einzelne zu vollziehen, kommt letzthin nur Gott zu, ist nur von ihm aus möglich. In dieser be-

wußten Repräsentation Gottes durch den Genius liegt die Quelle des intransigenten geistigen Hochmuts der Romantik.

Und dennoch liegt in dieser übermütigen gottähnlichen Haltung, in der sich Spiel und Ernst, Frivolität und Religiosität, Witz und Tragik unheimlich nahe berühren, auch wieder eine letzte Bescheidung und Selbstbescheidung alles Menschlichen als eines Einzelnen gegenüber dem Ganzen. Wenn Friedrich Schlegel mit dem Wort Lamartines: „C'est pour la vérité que Dieu fit le génie", die Bestimmung des Genius ausspricht, die ihn zum legitimen Vollstrecker des Gerichtes des Ganzen über das Einzelne werden läßt, so klingt in dem stolzen Wort doch auch die Demut einer reinen Hingabe an. Die Ironie hebt sich gleichsam selber auf. Denn nicht vom Subjekt – auch nicht vom genialen Subjekt – sondern von der Idee des Ganzen, von der Wahrheit selbst aus, die es repräsentiert, durch die es zugleich aber auch selbst gerichtet wird, geschieht das Gericht der Ironie. Die späte Einordnung so vieler Romantiker in einen bestimmten bestehenden Religionskreis drückt nur diese andere ins Objektive umgeschlagene Seite des ironischen Lebensverhältnisses aus.

Indem die Ironie die Bewegung und Funktion des Todes am Leben nachzeichnet, indem in ihr die Vergänglichkeit alles Einzelnen nicht als natürliches Schicksal, sondern als Ausdruck der unbedingten Überordnung des Ganzen über das Einzelne vom Geiste erfaßt und verwirklicht wird, mündet die Ironie zuletzt notwendig in Selbstvernichtung in irgendeiner Form. Der Traum von der Vollendung in der Vernichtung alles Einzelnen als eines Unvollkommenen, von der Selbstwerdung im Zerbrechen des Selbst, muß in seiner Erfüllung alle Grenzen des Einzellebens sprengen. So hat die Gewißheit: „Denn von des Einzelnen Tod blüht ja des Ganzen Gebild", das feste, lebenbejahende, tatenfrohe Ideal des Bürgers völlig umgekehrt. Der romantischen Ironie als geistiger Haltung entspricht mit Notwendigkeit auch ein neues *Lebensideal*, in welchem das Einzelne seinen Ernst verliert. Dasselbe allvernichtigende Todeswunder, das in seinen trunkenen nächtlichen Melodien Novalis immer aufs neue singt, das in strengen schwer erfaßbaren Gedankenreihen die romantische Philosophie entwirft, aus dem heraus sie jene einzige leuchtende Fähigkeit der Kritik entwickelt, die ihr eine besondere Stellung in der Geistesgeschichte anweist, ist es, dessen Unendlichkeitsrhythmus die Roman-

tiker in ihrem Leben gestaltet haben. Hiermit – und nur hiermit – ist es der Romantik im Tiefsten Ernst gewesen.

Ihr Ernst liegt also an völlig anderer Stelle als der des Bürgers im weitesten Sinne: des den Ernst gerade im Realen und Einzelnen erkennenden Tatmenschen. Verantwortung kennen die Romantiker nur gegenüber dem Ganzen. Der Wert des einzelnen Lebens lag für sie ausschließlich in seinem Verhältnis zum Ganzen und in dessen unabgelenkter Verwirklichung. Nur wo sie diese fanden, liebten sie, verehrten sie, beteten sie an. Sie erkannten keine einzelnen Tugenden und Handlungen an, sondern nur das *Wesen*, sei es einer Zeit, eines Werkes oder eines Menschen. Die Weise, wie alle diese untereinander so ungleichen Menschen ihr Leben auffaßten und formten, wie sie durch alle Einzelheiten ihres Lebens, durch Pläne, Beziehungen und Schicksale, Erkenntnisse und Bekenntnisse hindurchgingen, ohne sich je gebunden zu erachten – und ohne doch letztlich sich selbst: ihre unmittelbare Beziehung zum Ganzen in diesem oft erschreckenden Wechsel zu verlieren, ja, in der Gewißheit, erst in ihm sich selbst wahrhaft zu finden – dies, was in so äußerstem Gegensatz zu allen Festigkeiten des bürgerlichen Lebens steht und was darum so schwer verstanden und so schwer verleumdet worden ist – auch dies war in der Romantik der Versuch, allein aus der Unendlichkeit, aus der unmittelbaren Beziehung zum Ganzen zu leben.

Gewiß war es nichts Geringes, was mit diesem neuen Lebensideal für immer verloren ging. Der große Begriff der in sich selbst begründeten Humanität beginnt in der Romantik sich aufzulösen. Zwei Begriffe – eben die, die in der großen klassischen Humanitätsepoche ihre vollkommenste Erfüllung gefunden hatten: Maß und Charakter, waren der Welt der Romantik versagt. Es ist dieser Lebenserfassung durchaus eigen, nach allen Seiten über das Menschliche hinauszuschweifen, das menschliche Leben aus außermenschlichen Bezirken fortwährend mit Auflösung zu bedrohen und sie in bunten schwebenden Erscheinungen überall hineinspielen zu lassen. Traum, Spuk, Zauber und Phantastik umlagern überall ihr Gebiet; Sterne fallen ihr mitten in das Alltagsleben hinab, wie dem kleinen Mädchen im Märchen in den Suppenteller. Die Wirklichkeiten vermischen sich; bunt verwickelte Schicksale, Scherz und Witz heben Ernst und Wirklichkeit alles Einzelnen wie in einem einzigen lachenden Sommernachtstraum schwebend auf.

Und wenn es die ganz großen Geister der modernen Welt charakterisiert, daß sie sich durch das Bekenntnis zur freien Tat von dem Fluch des Unglaubens zu erlösen suchten, daß sie wie der alte Faust das Spiel der regellosen, sinnlosen Elemente durch die gesetzhaft freie Menschentat zu überwinden und zu ordnen suchten: der Romantik war dieser Weg versagt. Während der Größte in freier Selbstbeschränkung, die titanische Entwicklung seines Geistes anhaltend, in die bürgerliche Lebensgemeinschaft, über die sein Geist sich so unermeßlich erhob, sich wieder einordnete, schweiften die Romantiker nach allen Seiten, in Denken und Leben, in Erkennen und Bilden in Trotz und Übermut über diese Welt hinaus.

Und damit springt auch hier – in ihrem Leben selbst – noch einmal notwendig ihre paradoxe Lage auf und führt sie mitten im Wirklichen aus der Wirklichkeit heraus. Auch in dieser ganz realen Gestaltung ihres Lebens verfuhren die Romantiker wieder rein kontemplativ – handelten sie lebensfremd, abgesondert vom Wirklichen. Denn dies selbe Geschlecht, das die bürgerlichen Lebensformen unbedenklich verschmähte und überflog, war doch ohne sie als Grundlage seines Lebens und Schaffens nicht denkbar. Gerade in dem Abstrahieren von den sie selbst konstituierenden Lebensbedingungen ist die unbürgerliche Haltung der Romantik eine spezifisch bürgerliche Haltung, und das ganze sprudelnde Durcheinandermischen der Wirklichkeiten in ihrem Leben erscheint so gesehen als eine einzige blendende Flucht und Ausflucht vor der tatsächlichen Realität, die sie trug. Die Einordnung Goethes in die bürgerliche Welt, die die Romantiker nicht verstehen und nicht verzeihen konnten, die ihnen als eine bloße Verengung erschien, ist eine weit unbürgerlichere Haltung, insofern Goethe in ihr die Wirklichkeitsbedingungen seines Lebens durchschaute und auf sich nahm. – Mehr als einmal hat dieser ihnen selbst nie aufgegangene innere Widerspruch in die Lebensschicksale der einzelnen Romantiker verwirrend und fälschend eingegriffen und sie vor allem für die Gegenwart des kollektiven Daseins, für alles praktische Wirken im Realen, für politische und soziale Aufgaben grundsätzlich untauglich gemacht. Dasselbe Verhältnis zum Leben, das sie zu den großen, überschauenden Kritikern machte, die mit ihrem völlig unbeirrbaren Blick in das Wesen eines Werkes, einer Erscheinung, einer Epoche eindrangen, die gewissermaßen ein Werk, eine Zeit, eine

Erscheinung nur anzuschauen brauchten, damit das Wesenlose abfiel und das Wesenhafte sich offenbarte, machte sie im politischen Leben zu den phantastischen Reaktionären, die nirgends einer Wirklichkeit gewachsen waren. Dieselben Menschen, die mit Leidenschaft auf eine Umgestaltung der Welt im Ganzen und von einem geschauten Ganzen aus drängten, waren blind für das Einzelne, Gegenwärtige, das ihnen im Ernst keine selbständige aufrufende Bedeutung haben konnte. Denselben Menschen, die die schönsten, vollkommensten Träume von irdischer Gemeinschaft, von Staat und Kirche geträumt und ausgebaut haben, die goldene Zeitalter und eine chiliastische Erfüllung himmlisch-irdischer Durchdringung heraufführen wollten, mußte darum die unmittelbare tätig männliche Umgestaltung der Welt völlig mißlingen.

Ihre wahren Sünden und grotesken Unzulänglichkeiten sind immer da entstanden, wo sie sich dennoch, sich selbst und ihre Sendung mißverstehend, in das Leben des Tages einmischten. Die politische Haltung der Romantiker ist immer peinlich und qualvoll, auch wo sie nicht durch persönliche Verhältnisse unrein wird: eine spezifische Steigerung noch jenes unglückseligen Verhältnisses, in dem die deutsche Metaphysik von je zur deutschen Wirklichkeit stand. Die Romantik als ganze aber kann aus diesen Mißverständnissen niemals begriffen werden. Sie hat uns etwas anderes hinterlassen als Taten, und die unruhigen Zeiten der Tat leben, sowenig sie sie zu würdigen verstehen, von den ruhigen Spannen des Schauens.

Als Ganzes freilich und von ihrem eigensten Wollen aus betrachtet war die Romantik Versuch und mußte Versuch bleiben. Die Romantiker haben nichts verwirklicht; sie haben erkannt und geschaut. Sie waren alle schweifende Geister; sie konnten sich nicht beschränken, weil ihre Schau sie unaufhaltsam weitertrug ins Unendliche. Aber überall drangen sie auf Letztes, Erschöpfendes. Ungeheuer ist die geistige Bemühung dieser Menschen um Wirklichkeit und Unmittelbarkeit, um Ganzheit und Wahrheit des gelebten Lebens um die Wiederversöhnung von Gott, Geist und Leben. Es ist wie ein Greifen sehnsüchtiger Arme ins Leere: Tantalus' goldene Früchte glänzen über dem Haupt dieser zu höchsten Träumen beflügelten und verurteilten Geister. Aber nichts von dem, was sie erblickten, ist in ihrer Gestaltung verloren. Wie in einem tiefen klaren See spiegeln sich die über ihr hängenden unerreichbaren Früchte zum Symbol entwirklicht und zum Symbol verklärt in der romantischen Dichtung.

Romantik, das ist die Zeit, in der die Seele mit aller versunkenen Göttlichkeit des Lebens genährt, in einsamer Selbstherrlichkeit dem Abgrund der vollendeten Glaubenslosigkeit entsteigt und ihren schweigenden, einsam strahlenden Weg in die Nacht antritt. Wo sie wandelt, da verklärt sich das Leben, da blüht und funkelt jeder Weg und Steg. Tränen des Leides wie der Freude werden zum Tau, der das ganze Leben in unzähligen Tropfen aufleuchten läßt: zu dichterischen Sinnbildern innerer Wirklichkeit. Aber das Ziel dieses unendlichen Weges läuft in seinen Ausgangspunkt zurück: es verliert sich in der Nacht des Inneren.

Keine Neubelebung und Neubeseelung einer für alle gültigen Erlöserbotschaft, keine Schöpfung einer neuen religiösen Wirklichkeit, keine neue Gestaltung des Gemeinschaftslebens – dies ihr letztes utopische Ziel – ist der Romantik gelungen: nur ein Gebiet hat sie wirklich umzugestalten vermocht: das des ganz *persönlichen* Lebens. Was ihr in der Gemeinschaft notwendig versagt bleiben mußte: die Rückführung des Lebens in die erinnerte Göttlichkeit, das hat sie im einzelnen Leben gerade dadurch, daß sie allen Wert und Sinn des Lebens in das Innere verlegte, so nah wie keine andere Zeit angerührt. Und obwohl sich uns so das überschwängliche Persönlichkeitsideal der Romantik deutlich als ein zeitlich bedingtes, als das äußerste *Gegenbild* einer zerstörten, entseelten Welt enthüllt hat, ist doch der Duft dieser großen Blüte für immer über der europäischen Welt hängen geblieben.

Es ist der Duft der blauen Traumblume des Ofterdingen, die unter dem Bilde der durchsichtigsten und vollendetsten Gestalt des Lebens die Seele in immer weitere Fernen und auf immer weitere Höhen hinauslockt, ohne ihr ein anderes Ziel zu zeigen, als immer nur dies ihr eigenes Traumbild; dies reinste Symbol der lyrisch-ironischen Lebensgestaltung der Romantik: des Weges der Seele in einer entgöttlichten Welt zu einem nicht mehr angebbaren Heil, das nur die Spiegelung ihrer Träume ist: nichts anderes als die Vergöttlichung des Lebens durch die Seele selbst in ihrem rastlosen Hindurchgehen durch alle seine Pfade und Möglichkeiten.

Denn sie findet nichts mehr, an das sie sich binden könnte. Wie sie sich an keine einzelne Gestalt des Lebens für immer binden kann, so auch an keinen festen sittlichen Maßstab. Die Ethik der Romantik ruht einzig auf der Wahrheit im Inneren: auf der im Leeren hängenden Gewißheit der einzelnen Menschenseele. Jede außerhalb ihrer liegende

Gewißheit hat sie verworfen. Die Kraft des Gewissens, die Kant als Auswirkung des moralischen Gesetzes mit eherner Festigkeit begründet hatte, kann in der Romantik keine Quelle mehr außerhalb ihrer haben. Das Gewissen ist in der Romantik nicht mehr Verantwortung, es ist *Schöpfer;* es ist selbst zum Weltschöpfer geworden. Novalis nennt es geradezu die sinn- und welterzeugende Macht, den Keim aller Persönlichkeit, und wiederum den eingeborenen Mittler jedes Menschen, des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, den himmlischen Urmenschen.

So ist der Grundgedanke der romantischen Ethik, in dem die vollkommene Umbiegung ihrer Erinnerung klar wird, der eines schöpferisch organischen Weltwachstums, das im innersten Keim der Persönlichkeit, der Persönlichkeitsform überhaupt, seinen Anfang nimmt, und im messianischen Traum vom großen, Natur und Gott versöhnenden Menschen, vom alldurchwaltenden mystischen Kaiser, endet. Und so mündet die Erinnerung der Romantik in die Hoffnung – oder Erinnerung und Hoffnung einen sich in ihr im zeitlosen Bilde göttlich erfüllenden Menschentums.

Der mystische Kaiser, der romantische Messias, das Bild des göttlichen Menschen, der in der eingeborenen Identität mit allem Leben zugleich die Natur erlöst: so hat sich in der Romantik das Bild Christi gewandelt. Und so ist die Liebe, die in diesem Christus verkörpert ist, nicht die christliche Agape: nicht das aus Gott herabfließende Band realer menschlicher Gemeinschaft – sondern es ist eine irdischere zugleich und geistigere Liebe, die Erde und Himmel im Geiste mystisch verknüpft: die Liebe des todberührten Unendlichkeitstraumes der romantischen Lyrik und aller Lyrik überhaupt: *Eros.*

Aber der romantische Eros ist nicht mehr einfach der antike Eros als Weltbildner und auch nicht allein der Gott des Plato, der durch die Schönheit des einzelnen erblickten Bildes zum Urbild aller Schönheit emporreißt; obwohl er auch dies beides ist, ist er noch ein drittes: er ist zugleich der ironische Gott der Vernichtung. Im romantischen Eros lebt das Hingegebensein an die Schönheit jeder einzelnen Erscheinung im Erblicken ihres Getroffenseins vom Tode, das sehnsüchtige Erkranken der Seele an jeder einzelnen Vollendung, das Fortgezogenwerden durch sie in immer weitere und tiefere Zusammenhänge: diese einzige Fähigkeit, die letzte Schönheit, Symbolik und eigenste Tiefe jeder Erscheinung zu begreifen und in ewiger Liebe zu jedem vergänglichen Bild eines Ganzen zu

entbrennen, um dennoch ahasverisch durch alles Einzelne hindurchzurasen, sich in keinem beruhigen, keines in sich selbst genießen zu können: dieser Rhythmus des ewigen Don Juan, des ewig erotisch Entflammten, den nur der göttlich erlösende Mensch, den nur der romantische Christus zuletzt ganz in sich aufnehmen und zur Ruhe bringen kann.

Aber wenn so aus der unendlichen Nacht des Inneren Christus im reichgewebten Mantel lyrischer Symbolik, verwandelt als Natur und Geist in sich versöhnender Messias, als eine Gestalt unendlicher Zukunft hervortritt, so tritt neben ihn noch eine andere, bescheidenere, irdischere und gegenwärtigere Gestalt, die, in ihrer höchsten Form gleichfalls aus dem Inneren hervorgezogen, doch in erblickbarer Wirklichkeit dem romantischen Sehen entgegenkam: die *Frau.*

Christus und *Sophie* – Novalis hat den Mut, sie nebeneinanderzustellen: die höchste göttliche Gestalt des Lebens und die frühverklärte kindliche Braut: gleichsam als Symbol der Welterlösung und der persönlichen Erlösung – auch hier wieder der Erschließer und Vermittler tiefsten romantischen Schauens. Denn nur an dem Endpunkt und Mittelpunkt der romantischen Welterfassung ist die eigentümliche Beziehung der Romantik zur Frau zu verstehen. Sie selbst hat messianische, hat erlösende Bedeutung.

Christus und Sophie, Sophie und die Madonna, die Geliebte, die Mutter und die Erlöserin sind eins. Die Frau als die, die in den Mittelpunkt des männlichen Wesens trifft und es zu sich selbst entzündet, ist zugleich die, die unabgelenkt von einer leblosen zerstückten Sachwelt aus innerstem Mittelpunkt: aus dem reinen mystischen Verhältnis zum Ganzen des Lebens lebt und es so aus seiner Unmittelbarkeit selbst zu gestalten vermag. Unendlichkeit, Nacht, Tod und Frau gehören zusammen. Das Lebensreich der Frau ist das der reinen Unmittelbarkeit: jenes erstgesetzte, vor allem menschlichen Eingriff, aller menschlichen Ordnung Seiende, das Hegel als die unbewußte Substanz, als Träger der Einzelnheit unterhalb aller Allgemeinheit mit dem Namen des *göttlichen Gesetzes* ausgesprochen hat. Diese dunkle vorbewußte Sphäre des in sich ruhenden Einzellebens, die Hegel der des menschlich-männlichen Gesetzes nur als tragende zugleich und feindliche Nachtwelt unterbaut, mußte für die Romantiker, die die allzuhelle Welt des männlichen Gesetzes und seiner allgemeinen Ordnungen verachteten, denen die geheim-

nisvollen, tragenden, vom männlichen Gesetz verhehlten Daseinsmächte die für Leben und Wirklichkeit entscheidenden waren, zum Quell letzter Erschließung werden. Und wenn Hegel selbst das weibliche Prinzip der Einzelnheit „die ewige Ironie des Gemeinwesens" genannt hat, so hat er damit jene Funktion des Weiblichen am Lebensreich des Mannes bezeichnet, die es den Romantikern gerade zur Erfüllung ihres Lebensideals selbst werden ließ. Im Grunde konnte nur die Frau das romantische Lebensideal wirklich erfüllen, sofern ihr die männlichen Ordnungen überhaupt fremd und nachträglich sind. Jener dunkle schöpferische Mittelpunkt des Universums, den Novalis das Gewissen nennt – dies in keiner Weise mehr moralisch oder christlich zu verstehende Urphänomen des Menschendaseins überhaupt – war der Frau fragloser zu erfahren, reiner zu bewahren gegeben als dem Mann. So repräsentiert sie die unmittelbare Möglichkeit eines Lebens, das der Mann nur sucht und denkend und dichtend darstellt. Aber auch sie nur der Möglichkeit nach, auch sie nur als Ideal, nicht als Wirklichkeit. Die „selbständige Diotima" Friedrich Schlegels, die Frau, die aus dem Geheimnis des Lebens und der Liebe, dessen Erfassung der Mann sich immer nur im Geiste annähert, unmittelbar lebt und redet, und die zugleich aus ihm heraus ein neues rein zentral bestimmtes in alle Sphären sich ausbreitendes Leben entfaltet, die unbekümmert um alles Gesetzte wie „eine moralische Anadyomene" frei und leuchtend aus dem großen Weltmeere der Vorurteile herauftaucht und so aus ihrer tieferen ursprünglicheren Gesetzlichkeit alle nachträglichen, vom Mann gesetzten Ordnungen und Gesetze mit göttlicher Ironie auflöst – diese Frau ist noch keine Wirklichkeit.

Die wirkliche Frau aber wird angeschaut als reinste Gewähr und als tiefstes Sinnbild des romantischen Erlösungstraumes. „Könntest du nur sehen, wie du mir erscheinst," sagt Heinrich von Ofterdingen zu Mathilde, „welches wunderbare Bild deine Gestalt durchdringt und mir überall entgegenleuchtet, du würdest kein Alter fürchten. Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes. Die irdischen Kräfte ringen und quellen, um es festzuhalten, aber die Natur ist noch unreif; das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen Welt."

Die Natur ist noch unreif – das, was eigentlich an der Geliebten geliebt wird, ist in ihrer natürlichen Erscheinung noch nicht vollendet; in ihr reift es erst zu seiner Vollendung; die Erfüllung göttlicher Menschlich-

keit ist in der irdischen Frau nur symbolisch dargestellt zugleich und wirklich angelegt. Darum fordern auch die Romantiker unablässig von der wirklichen Frau, daß sie ihrer Vollendung entgegenreife, daß sie sich zu dem vollende, was sie ist. Nie hat das hohe Bild von der Frau, das sie in sich trugen, ihr klares Urteil über die wirkliche Frau getrübt: unablässig haben sie von ihrem Frauenideal aus neue Forderungen an die Frauen herangetragen. Das vom romantischen Eros in seiner Unmittelbarkeit vergöttlichte und doch zugleich aller Dumpfheit enthobene weibliche Menschentum als Gegenstand der Verehrung, aber eben darum auch der unnachsichtigen Forderung erlegte der Frau eine Verantwortung auf, wie sie sie bis dahin in der Geschichte noch nicht gekannt hatte: in ganz bewußter menschlicher Freiheit den tiefer in das Unbewußte hinabgesenkten natürlichen Kern ihres Wesens zur höchsten geistigen Blüte zu entfalten, um aus ihm heraus Richter aller männlichen Werke und Werte zu werden. Nichts hat der Romantiker an der Frau so sehr geliebt wie ihre unmittelbar einschlagende Kritik aus einem Gewißheitsgrunde, der sich ihm entzog.

Was mit alldem von der Frau gefordert war, war keineswegs die Verwirklichung eines rein weiblichen Lebensideals – sondern es war die reinere Verwirklichung des romantischen Lebensideals überhaupt. Und weil dies die Frau ihrem Wesen nach reiner als der Mann zu verwirklichen vermochte, weil das, was er von ihr verlangte, nicht etwas durch ihn von außen her an sie Herangetragenes, sondern eben ganz und gar das ihr Eigene war, fand die Frau im romantischen Kreis den Boden einer Lebenswahrheit, in dem sie wie niemals in der europäischen Geschichte Wurzel schlagen konnte. Ihre Entwicklung zum Geistigen aber brachte sie in der Entfaltung des Eigenen zugleich dem Leben des Mannes wieder näher, als Freundin und als Gefährtin. Wie in der Romantik alle Werte und Beziehungen des persönlichen Lebens sich erneuten und vertieften, so vor allem das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Nie klang der Akkord zwischen dem Wesen des Mannes und dem der Frau tiefer zusammen als in dieser Zeit; nie hat darum das Leben der Frau voller und tiefer geblüht.

Und doch wird auch hier aller Schönheit und Erfüllung zum Trotz und eben in ihr das Grundproblem der Romantik wieder sichtbar. Gerade an diesem Punkt tiefer, sehnsüchtiger noch als in ihren rein geistigen Gestaltungen sank die Romantik zurück in das reine Innere und baute es

in seinen unterirdischen Höhlen mit allen Fabelschätzen und Feenbildern und schöpferischen Wunderlampen aus. Nie zuvor und nie wieder war das Leben des Einzelnen selbst in solchem Maß Träger und Verwirklicher aller Werte wie in dem Frauenideal der Romantik, in dem das romantische Lebensideal, das den Menschen aus seiner zentral menschlichen Verantwortung ins Lyrisch-Schöpferische abdrängt, auf seinen Gipfel geführt ist. So lebt auch die Frau hier aus einer Sphäre, die nicht die volle menschliche Wirklichkeit ist. Doch mag gerade hierin das tiefst Erlösende für die Romantiker gelegen haben, daß die Frau das romantische Lebensideal, dessen reine Abkunft aus dem Geist sie – selbst Romantikerin – nicht durchschaute, durch die größere Gegenwärtigkeit ihres Seins zu einem Bilde von berückender Lebensnähe ausfüllte.

Und doch hat die Romantik auch hier wie in jeder ihrer Erscheinungen die Lage einer glaubenslosen Welt vollendet, indem sie die Erinnerung an das göttliche Dasein, die in ihr lebte, als eine Fata morgana in unerhörtem, unwirklichem Glanz am Horizont ihres Lebens aufsteigen ließ. Aber sie hat uns auch damit unmittelbar an alle Probleme unserer Welt herangeführt. Denn mit dem Erlöschen des zauberhaften Luftbildes wurde erst die ganze drohende Leere eines Horizontes sichtbar, den zu verhüllen sie die ganze Leuchtkraft ihrer schwermütig-strahlenden Schönheit ausgesandt hatte.

JOSEPH WITTIG

DAS GEHEIMNIS DES „UND“

Als wir im ersten Schuljahr lernen mußten, daß 1 + 1 = 2 ist, mußten wir es wirklich lernen, und keiner von uns kann unter Eid aussagen, daß er ganz allein darauf gekommen wäre. Es war uns nicht von selbst ersichtlich; wir glaubten es dem Lehrer, weil wir wußten, daß der Lehrer klug sei und sich in Schuldingen nicht irren und uns nicht belügen könne. Er versuchte es uns auch ersichtlich zu machen, indem er an einem Draht der Rechenmaschine eine Kugel für sich allein und dann noch eine hart daneben schob. Natürlich, selbstverständlich, das waren nun zwei Kugeln. Aber wenn der Lehrer ganz ehrlich gewesen wäre oder vielmehr, wenn er selber zur lautersten Ehrlichkeit erzogen worden wäre, hätte er sagen müssen: „Eine Kugel und daneben noch eine Kugel, das sind zusammen zwei Kugeln“, und nicht: „Eins und eins ist zwei“. Denn es war doch zugleich ein Drittes da, nämlich daß die Hand des Lehrers die beiden Kugeln zusammengetan hatte. Dieses Dritte war sogar für unsere Augen das Vergnüglichste. Und als einmal ein junger Lehrer, der vertretungsweise bei uns Rechenunterricht gab, die etwas ungeschickte Frage stellte: „Wenn ich eine Kugel nehme und noch eine andere dazu schiebe, was macht das?“ erhob sich einer von uns Jungen und rief: „Die beiden haben in der Bank Unfug gemacht, und der Herr Lehrer hat gesagt, sie sollen zur Strafe heraustreten!“

Trotzalledem lernten wir bald sagen: „Eins und eins macht zwei“. Als der Lehrer diese „Wahrheit“ an die Tafel zu schreiben begann, erklärte er uns, daß das „Und“ nicht ausgeschrieben werde, sondern daß man dafür immer ein + mache. Wir waren fromme katholische Kinder und hatten bisher das Kreuzzeichen immer beim Beten auf Stirn und Mund und Brust gemacht; wußten auch, daß die geistlichen Herrn mit diesem Zeichen die uns so lieben Andachtsbildchen und Rosenkränzlein weihten und daß die alten Weiber das Kreuz machten, wenn sie meinten, der Teufel sei ihnen gar zu nahe gekommen, oder wenn ihnen etwas Unheimliches passierte. Aber es geschah ja nun in der Schule, wo sowieso alles anders und alles klüger war als daheim bei der Großmutter, und wir begriffen nun das heilige Zeichen wie ein ganz gewöhnliches Ding. Der Lehrer kreidete an: 1 + 1, wies mit dem Finger darauf und schaute fragend über die Klasse: „Wieviel ist dies?“ Jener eine Schüler blickte

auf die erste 1 und tippte mit dem Zeigefinger seiner rechten Hand auf den Daumen seiner linken Hand, sah dann auf das + und tippte auf den linken Zeigefinger, sah endlich auf die zweite 1 und tippte auf den zugehörigen Mittelfinger; denn so hatte er bei seiner Großmutter das Zählen gelernt. „Das sind drei!“ rief er in freudiger Erregung dem Lehrer zu. Der Lehrer mußte lachen, und wir lachten alle von ganzem Herzen mit. Infolgedessen hätten wir es auch immer im späteren Leben lächerlich gefunden, wenn einer behauptet hätte, eins und eins sei mehr als zwei. Keiner von uns war mehr fähig, zwischen eins und eins eine Geschichte zu sehen, die sich immer in dem winzigen Augenblick abspielt, in dem wir „und“ sagen; und keiner von uns kam darauf, daß es eine unheimliche Geschichte sein könnte, da das Zeichen des Kreuzes darauf stände. Selbst als wir im Religionsunterricht von den Geheimnissen der Dreieinigkeit Gottes hörten, daß nämlich der eine Gott dreipersönlich sei und daß Gottvater und Gottsohn nie zusammen zwei seien, sondern daß sogleich ein Dritter dabei sei, der Heilige Geist, öffneten sich unsere Augen immer noch nicht, denn diese Geheimnisse taten wir einfach in den Himmel. Niemand sagte uns, daß es auch auf Erden solche Geheimnisse gäbe. Sonst hätten wir wohl gemerkt, daß die beiden Einsen zusammen für sich allein eben nur zwei Einsen seien; daß sie erst dann zur Zwei werden, wenn zwischen beiden zwar nicht der Heilige Geist, aber doch der Geist auftritt und sie in Zwei verwandelt, so zwar, daß aber nun der Geist als Dritter darin bleibt. Die Zwei ist eine der ersten Schöpfungen des Menschengeistes; das „Und“ zwischen den beiden Einsen ist sein Zauberwort.

Jenen Mitschüler, der die beiden von den übrigen Kugeln der Rechenmaschine abgesonderten Kugeln gleich in eine Geschichte verwickelt sah und dann mit Recht sagte, daß $1 + 1 = 3$ seien, nämlich zwei Einsen und ein Kreuz, traf ich einige Wochen nach seiner glücklichen Verheiratung. Wie von ungefähr kamen wir auf unsere gemeinsamen Schulerlebnisse zu sprechen. „Ich hatte damals schon recht,“ sagte er, „daß die Schulrechnerei nicht ganz stimmt; es ist immer etwas dabei, was sie nicht mitberechnet. Jetzt bin ich doch ein Mensch und meine Frau ist ein Mensch; zusammen sind wir aber doch nicht zwei Menschen, wie etwa ich und du; zusammen sind wir eben ein Ehepaar, und ich glaube, wir sind schon am Hochzeitstage drei Menschen geworden. Und in der Schule haben sie gesagt, daß man die Zwei wieder in die beiden Einsen teilen könne und daß

es dann wieder ganz die gleichen Einsen seien. Wenn wir uns trennten, mein Weib und ich, wir wären nie die gleichen Einsen wie vor der Hochzeit; wir hätten aus der Zwei etwas mitgenommen, was wir vorher nicht hatten." Er sagte dies alles nicht so auf einmal, wie ich es hier niedergeschrieben habe; es lag nur wie ein Aufglimmern auf den Zweigen unseres Gesprächs, so wie es manchmal an den Zweigen aufglimmert, wenn es in der Sommernacht getaut oder in der Winternacht geschneit hat.

„Du meinst also," entgegnete ich dem alten Schulkameraden, „daß ihr, du und dein Weib, nicht mehr als Einzelmenschen, wie ihr früher wart, auseinandergehen könnt; wir beide, ich und du, dagegen wohl. Täusch' dich nicht! Ich nehme etwas von dir mit. Es wird zwar nicht so sein, daß ich sagen müßte: Du bist mein Gedanke bei Tag und bei Nacht; aber ich habe oft mit der Formel zu tun, in der das Und vorkommt, das du einst als Schuljunge ganz richtig mitgezählt hast, während die meisten Menschen sich weiter gar nichts dabei denken und infolgedessen falsch rechnen."

Und richtig, als ich einige Monate später in einer Studentenversammlung über das Thema: „Der Student und die Kirche" reden sollte, mußte ich von meinem Schulkameraden erzählen. Denn was ein Student sei, das wußte jeder oder glaubte es wenigstens genügend zu wissen; ebenso was die Kirche sei. Was also an dem Thema irgendwie aufregend wirken konnte, war das „Und" in der Mitte beider. Am liebsten hätte ich das Thema in der Form 1 + 1, „Der Student + die Kirche" an die Tafel geschrieben, denn eben das „Und" war das „Kreuz" des Themas, nicht nur, weil es mir eine quälende Arbeit brachte, auch nicht nur, weil es den Schnittpunkt darstellt, an dem sich die Wege der Kirche und des Studenten schneiden – oft schneidet der Student die Kirche gerade an diesem Punkte! – sondern weil mir auch an diesem Punkte, an diesem Kreuze, die Welt mit ihrer Weisheit gekreuzigt worden ist. Die Torheit des Schulkameraden wurde mir zur Weisheit.

Später fiel mir freilich ein, daß ich es auch hätte anders machen können. Ich hätte einiges vom Wesen und der Bedeutung des Studententums und einiges vom Wesen und der Bedeutung der Kirche im allgemeinen vorausschicken, dann auf die historischen Begegnungen von Kirche und Studentenschaft, auf die Verdienste der Kirche an der Studentenschaft und auf die jeweilige Stellungnahme der Studentenschaft zur Kirche, ihrem Glauben, ihren Geboten, ihren Heilsmitteln eingehen und endlich von der Not und den Aufgaben der Gegenwart, von den Pflichten der Kirche gegenüber den

Studenten, der „Gebildetenseelsorge", den „akademischen Gottesdiensten" usw., und von den Pflichten der Studenten gegen die Kirche, diese ehrwürdig alte Hüterin und Pflegerin der Wissenschaft und ewig junge Umwerberin junger Menschenseelen reden können. Es wäre alles aus dem Inhalt jenes „Und" gewesen. Dabei wären sowohl meine Zuhörer wie auch ich ziemlich aus dem Spiel geblieben. Vielleicht hätte ich auch eine gewisse Begeisterung erzielt. Aber ich kenne die Studenten! Sie wollen ehrlich in das lebendige „Und" geführt werden; sie wollen nicht an dem „Kreuz" zwischen den körperlichen und den geistigen Mächten vorbeibegeistert werden, sondern wollen hinein in das Kreuz. Wo Geist ist und wo Geist wirkt, dort wollen sie sein, mitten darin. Sie wollen nicht begeisternde Worte über vergangene und zukünftige Begegnungen hören, sondern wollen selbst begegnen, hier und jetzt, in der frischen Gegenwart.

Ich war selbst noch Student genug, obwohl meine Exmatrikel schon beinahe seit einem Vierteljahrhundert gilbte, um nicht gegenüber der Schar meiner studentischen Zuhörer stehenbleiben zu müssen, sondern vielmehr mitten unter ihnen der geistigen Macht, die wir Kirche nennen, entgegengehen zu können. Und wiederum, seit zwei Jahrzehnten Priester der Kirche und ihr verbunden mit der Ganzheit meines Wesens, war ich für die Zuhörer eine Gestalt jener geistigen Macht, deren Begegnung sie sich aussetzen wollten. Da konnte nicht nur geredet und gehört werden; da mußte etwas geschehen; da mußte das „Und" eine Wirklichkeit werden, eine Verbindung und Verwandlung, nicht nur in Form eines guten Vorsatzes oder einer trotzigen Ablehnung, sondern eine bleibende Substanz, so zwar, daß weder die Kirche nach diesem schöpferischen Augenblicke dieselbe bleiben konnte wie vordem, noch die Studentenschaft. Es mußten Freundschaften oder Feindschaften werden; es mußten sich also neue geistige Mächte erschaffen lassen in diesem „Und", das zwischen Student und Kirche geschah: Das Dritte mußte werden zwischen den beiden, Kirche–Student; wie durch einen spielenden Spiegel mußte das himmlische Licht des göttlichen Dreieinigkeitsgeheimnisses in das Dunkel der irdischen Geschehnisse geworfen werden: Gottvater und Gottsohn können nie zusammen eine Zwei sein; es ist aus dem Gegenüber ihres Wesens als Dritter der Heilige Geist ausgegangen, gleichen und gleichwirklichen Wesens wie sie.

Nein, ich weiß nicht, ob ich recht daran tue, hier den spielenden Spiegel einzufügen! Er ist mir nur ein Hilfsmittel, das ich wieder wegtun

muß, wenn ich das Werk fertig zeigen will. Es wird unsere letzte trinitarische Erkenntnis sein, daß die Trinität Gottes keine Privatsache Gottes ist, sondern vielmehr das tiefste Geheimnis auch alles Wirkens Gottes in der Welt des Lebens, in der der Mensch lebendig den Dingen, Mächten, Gewalten gegenübersteht, so lebendig, daß er zu ihnen Du oder Ihr sagen muß, so gegenwärtig, daß er nicht *über* sie reden kann, sondern nur *zu* ihnen (es ist ja nicht bloß Höflichkeitssache, daß man über gegenwärtig anwesende Personen nicht spricht und daß, wofern gesprochen werden muß, *zu* ihnen gesprochen werden muß; es hat vielmehr etwas Zwingendes in sich). In der wissenschaftlichen Welt, in der man nicht zu den Dingen, sondern über die Dinge redet, ist das trinitarische Geheimnis ausgeschaltet; in ihr, aber auch nur in ihr, gilt das $1+1=2$ und das $2=1+1$; es gilt von allen toten, nicht mehr wirksamen Dingen, von allem, was nicht mehr in Gottes Schöpferhänden ist, sondern herausfiel.

Ich habe unterdessen das Buch meines Freundes Martin Buber „Ich und Du" gelesen und fühle mich dadurch bestärkt, die Torheit meines Schulkameraden als Weisheit zu verkündigen. Da hat nun ein Mensch die Geheimnisse des „Und" durchwandert und als Wandergroschen das Wort bekommen, mit dem er davon sagen kann. Er entdeckte zwei Welten, die sich unterscheiden wie Leben und Tod, die Welt des „Ich-Du" und die Welt des „Ich-Es". Ich ging voll Begierde mit ihm. Es kann durch Lesung seines Buches ein ganzes Menschenleben wie mit einem Schlag verändert werden. Die „Ich-Es"-Welt ist die vielgepriesene, allein-wissenschaftliche, objektive Welt, die sich vor allem auf Akademien so gebärdet, als sei sie die allein-seligmachende, wahre, zuverlässige. Sie ist die allein *erforschbare*, denn die andere, die „Ich-Du"-Welt ist von derartig starkem, gegenwärtigem Leben, daß in ihr nur *gelebt* werden kann. Sie hat den Primat vor der anderen Welt, wie das Leben den Primat vor dem Tode hat. Sie ist die Welt der wirklichen Begegnungen. Wenn ich früher meine Wanderwege ging und plötzlich vor einem Baum stillstand und zu ihm reden mußte und ganz deutlich Antwort bekam, überfiel mich eine Scham; ich meinte, es zieme sich nicht für einen Menschen meiner Art, sich solchen Begegnungen hinzugeben, zumal für die Wissenschaft, der ich mein Leben weihen wollte, nichts dabei herauskam. Erst nach und nach merkte ich, daß der Baum, den ich angeredet hatte, erst in diesem Augenblicke in „meinem" Leben stand und sich wesentlich

unterschied von allen anderen Bäumen, die ich in der Botanik ganz genau kennengelernt hatte; auch von denen, an denen ich ohne das „Du" vorbeigegangen war. Wenn er auch immer wieder in die „Es"-Welt zurücktrat, so daß ich ihn nun auch wissenschaftlich hätte erforschen und beschreiben können, so sprang er doch immer wieder wie mein getreuer Hund auf mich zu, und ich konnte mich seiner manchmal schier nicht erwehren.

So wie mit dem Baum ging es mir bald auch mit einem Hause, mit einer Wiese, einer Buschlehne, einer Landschaft. Ich konnte nicht mehr Wissenschaft treiben wie bis dahin; nichts mehr blieb mir in objektiver Ferne; selbst die ehrwürdigen Persönlichkeiten des christlichen Altertums, die ich als Kirchenhistoriker „behandeln" sollte, kamen zu lebendiger Begegnung; und nicht nur sie: ihre Aussprüche, ihre Lehren, ihre Arbeiten wurden mir begegnungsfähig und begegnungslustig, selbständige geistige Mächte, Gestalten und Gewalten, zwar von Gott oder von Menschen geschaffen, nun aber wahrhaftig Geschöpfe, die meiner Geschöpflichkeit wie gleich und gleich begegnen konnten. Und ich wußte nun, daß nicht zuletzt, sondern vielleicht zuerst Gott selber oft aus der objektiven Ferne, wo der wissenschaftliche Gottesbegriff herrscht, zu mir gekommen war; und wußte, daß er mir in allen jenen Begegnungen begegnet war! Ich bin kein Pantheist, aber überall, wohin ich Du sagen muß, ist Gott. In dieser Welt der lebendigen Beziehung ist das „Und" zwischen mir und Gott der Geist, der uns lehrt, „Abba" – „Vater" zu sagen. Und jedes „Und", das mich in Beziehung setzt zu einem Dinge, ist Geist, neuer Geist, der die Einheiten nicht in die Zweiheit hineinaddiert, sondern hineinverwandelt. In der Welt des „Er–Sie–Es", wo man also nur in der „dritten Person" redet, wo weder Anrede noch Antwort ist, da ist kein Leben und ist kein Gott; auch kein Geist, sondern nur Geistigkeit; toter Geist, der erst wieder lebendig wird, wenn die Dinge aus dieser Welt herausgerufen werden in die Welt der Begegnungen. Es sind dieselben Dinge andere in dieser Welt und andere in jener Welt; sie werden verwandelt beim Wechsel über die Grenze. Drüben können sie auch mit „Und" verbunden werden; das ist dann reine rechnerische Addition. Sobald das „Und" aber in der Welt der Begegnungen steht, wird es zur Verwandlung. Ganz unselig ist ein Professor, der eine bloße Vorlesung hält über ein Thema, wie „Student und Kirche" oder „Student und Staat", wenn er weder Student noch Kirche

oder Staat ist, wenn es also kein Herüber- und Hinüber-Du gibt und wenn er dazu nicht einmal die zuhörenden Studenten anredet – ich denke da nicht an das kathederübliche „Meine Herren!", sondern an das Anreden mit jedem Satz und jedem Herzschlag –. Er ist ein Gespenst auf dem Friedhof, das zunichte wird, wenn man es anruft. Und wenn gar kein einziger der Zuhörer sich ermutigt, die geistigen Mächte, von denen die Vorlesung handelt, zu einem Gegenüber anzurufen, eine Begegnung mit ihnen zu suchen, dann ist der Tod vollkommen. Sie können alle Drei nach der Vorlesung wieder auseinander, Professor, Student, Kirche oder Staat; es war eine Trauung ohne Sakrament.

Martin Buber erzählt von einem Volke, in dem die Grußformel zweier Begegnenden heißt: „Ich sehe dich". Das ist eigentlich das Wunderbarste, was sich zwei Begegnende sagen können. Im geistigen Leben, geistigen Gestalten und Gewalten gegenüber muß es vielleicht heißen: „Ich liebe dich", denn die Liebe ist das Auge des guten Geistes. Ich habe bei meinen akademischen Vorlesungen nicht eher geruht, bis ich in den Augen meiner Zuhörer ein geistiges Sehen beobachtete, das die geistigen Gestalten, die ich ihnen entgegenführen mußte, in ihrer Ganzheit und Lebensfülle grüßte. Dann erst durften die Namen und Dinge wieder in die Welt der wissenschaftlich erforschbaren und darstellbaren Objekte zurücktreten; die Verwandlung war vollzogen; der Hörer war getauft mit der Taufe, die eine Geburt ist; er ward versenkt in den Urgrund, in dem sein eigenes Wesen mit dem Wesen, dessen Gestalt er gesehen und dessen wissenschaftliche Beschreibung er nun erlernen kann, in wunderbarer Zweiheit eines Lebens, im Geheimnis des „Und", seine neue Wirklichkeit findet. Es kann Freundschaft oder Feindschaft werden, nie aber Trennung. Wenn sich Student und Kirche oder Student und Staat wirklich begegnet sind, ist der Student neu geworden, und Kirche und Staat sind neu geworden. Jeder lebendige Mensch wird zur Neugeburt der geistigen Gewalten, in die er hineingeboren und hineingetauft wird; und jede geistige Gewalt wird zur Neugeburt des Menschen, wenn er ihr wirklich begegnet. Was man sonst als gegenseitige Forderungen und Verpflichtungen aussinnen möchte oder was man als gegenseitige Vergewaltigungen und Beeinflussungen herbeiführen oder fürchten oder hoffen oder prophezeien wollte, das greift alles ins Leere und Tote hinein.

ERNST MICHEL

KATHOLISCHE ARBEITER VOR DER SOZIALISTISCHEN BEWEGUNG

Bericht aus einem Arbeitskreis

Die folgende Darbietung ist das zusammengefaßte Ergebnis mehrerer Aussprachen mit einem kleinen Kreis katholischer Arbeiter, meist aus den christlichen Gewerkschaften, die zurzeit Hörer der Frankfurter Akademie der Arbeit sind. Diese hatten nach einigen Monaten gemeinsamer geistiger Arbeit mit sozialistischen Hörern aller Richtungen den Wunsch, die überkommenen Gegensätze zwischen christlicher und sozialistischer Arbeiterbewegung in Deutschland auf ihren gegenwärtigen Wirklichkeitsbestand hin erneut zu prüfen, um eine geklärte Situation für ihre politischen Entscheidungen zu gewinnen. Da dieser Kreis aus katholischen Arbeitern bestand, deren Bekenntnis zur Kirche unerschüttert und selbstverständlich war, lag der Schwerpunkt der schwierigen Auseinandersetzung in der geschichtlich überkommenen *Überschneidungszone* von politischem und kirchlichem Wirkraum. Es wurde als zentrale Not empfunden, daß das kirchliche Amt auf politischem und sozialem Gebiet im Namen der Kirche Entscheidungen fällt und Bindungen auferlegt, die ihrer Natur nach die nichtkirchliche, kreatürliche Situation des schicksalhaften Mitteninne und der politischen und sozialen Verantwortung voraussetzen. Es ging somit im Kern um die existentielle Frage (die an einem bestimmten akuten Falle zur Anwendung kam), wo der *unmittelbare* Bereich der Kirche ende, der spezifische Kirchenmensch im Katholiken von heute zurücktrete und er als *Kreatur* verantwortlich im Brennpunkt stehe.

Die ungebrochene Kirchlichkeit der meisten Mitglieder des Zirkels gebot mir als Auspracheleiter, die kritische Auseinandersetzung nur so weit in das religiöse Bereich vorzutreiben, als es die besondere Notfrage unbedingt erforderte: nur in solcher Begrenzung konnte Rückhaltlosigkeit gewagt und fruchtbar werden. Erschütterungsversuche darüber hinaus wirken als Willkür und zerstören leicht die Keimkraft der zellenhaften Lösung, die am einzelnen *notwendigen* Anlaß gefunden wurde. Zumal beim organisierten deutschen Arbeiter, dem das funktionale Handeln für Massenverbände gleichsam „zur zweiten Natur" geworden ist und der dementsprechend weithin sich geistig aus Allgemeinheiten nährt, kann

geistige Besinnung heilend nur wirken, wenn sie sich an Fragen bewährt und von ihnen begrenzen läßt, die ihm wirklich auf den Nägeln brennen, die er sich freilich meist nicht eingestehen will. Mag so infolge der gebotenen Rücksichtnahme vieles an dem folgenden Aussprache-Ergebnis noch ungelöst sein: das Ganze will auch nicht mehr als eine erste Etappe nach dem Aufbruch darstellen.

Die Aussprachen vollzogen sich in Gegenwart einer Anzahl Sozialisten, also *vor Zeugen* „aus dem anderen Lager". Ihre Gegenwart verschärfte die Gewissenhaftigkeit der Besinnung und der Aussage, ihr Einspruch und ihre Fragen hoben die Neigung zur „Objektivierung" des Sozialismus auf und zwangen zur Begegnung mit Repräsentanten der wirklichen politischen Situation.

1.

Das Verhältnis des deutschen Katholiken zur sozialistischen Bewegung ist seit etwa 60 Jahren durch die kirchliche Verurteilung der sozialistischen Lehre und durch das wiederholte kirchliche Verbot, den sozialistischen Vereinen und Parteien beizutreten, in allgemeiner und gleichbleibender Weise geregelt gewesen. Diese Regelung, die noch besteht, ist uns fragwürdig geworden. Zunächst deshalb, weil ihre geschichtlichen Unterlagen sich teilweise stark verändert und verschoben haben, manche auch ganz weggefallen sind. So hat die sozialistische Bewegung in Lehre und Struktur bedeutende Wandlungen erfahren; aber wichtiger noch ist, daß ihr bisheriges geschichtliches Stadium (trotz aller Restaurationsversuche) abgeschlossen ist und sie an einem entscheidenden Wendepunkt steht. Aber auch wir Katholiken beginnen sie mit veränderten Augen zu sehen und anders als bisher zu werten. Wir hatten ja die sozialistische Bewegung durch Jahrzehnte überwiegend mit den festen Lehrmaßstäben der Kirche gemessen und den kirchenamtlichen Erlassen gemäß beurteilt. Nun aber erstarkt daneben mit dem Anspruch auf Selbständigkeit eine *„welthafte"* Verantwortung für die sozialistische Bewegung, eine Verantwortung, die aus der geschichtlichen Schicksalsverbundenheit mit ihr aufsteigt und den Blick liebender und sehender macht. Diesem Blick enthüllt sich die sozialistische Arbeiterbewegung – noch diesseits jeder politischen Entscheidung für oder gegen sie – nun auch von einer anderen Seite: so etwa als die bisher einzige wirksame sittliche Gegenbewegung eines maßlos gewordenen europäischen Wirtschafts- und Staatslebens.

Und ohne schon hier auf das heutige Geltungsmaß der bisherigen kirchlichen Verurteilungen und Verbote eingehen zu müssen, dürfen wir sagen: die gemeinsamen öffentlichen Nöte inmitten einer allseitig brüchigen und krisenhaften Gesamtordnung schließen uns mit der proletarischen Arbeiterschaft *in ihrer vollen Tatsächlichkeit und Fragwürdigkeit* so eng in einen gemeinsamen Ring der Mitverantwortung und der gegenseitigen Hilfe ein, daß wir mit dem unentwegten „Enthalte dich!" der Kirche nunmehr unser Gewissen nicht mehr entlasten können, wie es die Vorkriegsgenerationen der Katholiken vielleicht noch tun durften.

Aus dieser selbständigen, christlich-welthaften Verantwortung für das öffentliche, das volkliche und staatliche Leben ersteht uns Katholiken mit neuer Kraft die Frage: Darf und kann ich mich als Katholik – d. h. nicht nur „privatim" nebenbei, sondern gerade als Glied der Kirche – heute der sozialistischen Bewegung anschließen? Ist also der frühere prinzipielle Gegensatz von „Christentum und Sozialismus", der auch praktisch im Vordergrund stand und die Stellungnahme der Kirche und der Katholiken bestimmte, wenn nicht erledigt, so für unsere Frage wenigstens nicht mehr zentral und deshalb für die Antwort nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung?

Uns bewegt zu dieser Frage keineswegs der politische Wille, für die sozialistische Bewegung einzutreten oder zum Eintritt in sie zu veranlassen: Die politische Entscheidung liegt für jeden von uns auf einer anderen Ebene als unsere Frage und Antwort. Wir wollen lediglich an einem konkreten aber beispielhaften Fall für uns katholische Laien den Raum politischen Wirkens freilegen, der unserer eigenständigen Verantwortung oder Mitverantwortung anvertraut ist. Es sollte nicht nötig sein, besonders zu betonen, daß die Antwort, wenn sie auch für den katholischen Arbeiter gesucht wird, so doch nicht für alle, sondern nur für die bestimmt ist, in denen die Frage und ihre Not brennt.

Nun soll nicht verkannt werden, daß unsere Frage, ob der Christ sich in der sozialistischen Bewegung, also in Deutschland etwa in der Sozialdemokratie und in den freien Gewerkschaften, einsetzen dürfe, für den *Katholiken* durch die Entscheidungen des kirchlichen Amtes seine besonderen Schwierigkeiten hat. Trotzdem ist es auch für uns bedeutungsvoll, daß diese Frage von zahlreichen evangelischen Pfarrern und Laien, auch von solchen kirchlich-dogmatischer Gläubigkeit, bejaht und durch

offenen Anschluß praktisch gelöst worden ist. Wir können des Beispiels jener evangelischen Christen nicht entbehren, bei denen sich diese Lösung als das Ergebnis ernster christlicher Prüfung, als „Glaube, der in der Liebe tätig ist", bezeugt und somit nicht etwa Folge einer grundsätzlichen Trennung von Politik und Religion oder gar wie bei gewissen religiösen Sozialisten der Erhebung der Politik zur Religion ist. Wir dürfen nicht verleugnen, daß es glaubwürdige evangelische Christen waren, die uns die Auffassung nahegebracht haben, die sozialistische Bewegung sei eine oberflächlich zwar verzerrte und geistig falsch drapierte, im Kern aber echte, zeitberufene Wirkform praktischen Christentums. Und wir wollen nicht vergessen, daß uns andere begegnet sind, die zwar nüchterner von dieser Bewegung denken, vor allem ihren inneren Leerlauf und ihre geistigen Gefährdungen sehen, aber gerade deshalb – aus der sozialen Verantwortung nämlich für die Arbeiterbewegung, die an einem Wendepunkt ihrer geschichtlichen Mission zu versagen beginnt –, *innerhalb* ihrer als Weggenossen sich einzusetzen wagen.

Jedenfalls haben Wort und Beispiel dieser „christlichen Sozialisten" für uns Katholiken die Bedeutung, daß sie uns zu der „Gewissensfrage des katholischen Christen im öffentlichen Leben dieser Zeit" und damit zu dieser Auseinandersetzung ermutigten, der wir durch Versteifung auf allgemeine Grundsätze und durch Berufung auf kirchliche Entscheidungen der Vergangenheit auszuweichen gewohnt sind.

2.

In der jüngeren katholischen Generation Deutschlands, die nach dem Weltkrieg in das öffentliche Leben einrückte, wird seit etwa 10 Jahren um die Lösung der Frage gekämpft, wieweit die Bevormundung der Katholiken durch die Kirche in den geschöpflichen Bereichen, vor allem im öffentlichen Leben, zu Recht bestehe und wo die Freiheit, Mündigkeit und Selbstverantwortung des Katholiken beginne. Die Frage wurde nach ihren zwei Aspekten als dringlich empfunden: im Hinblick auf das *innere* Leben der Kirche, das im Übergriff auf die „Welt des Gesetzes" der Verweltlichung ausgesetzt ist, und im Hinblick auf das *geschöpfliche* Weltleben des Katholiken, das durch kirchlich-institutionelle Bevormundung seiner Eigenart und Ursprünglichkeit beraubt wird und erstarrt. Es wurde in diesen Kreisen empfunden, daß die Verantwortung des Katholiken für die Bereiche seines weltlichen Lebens im Konfliktsfalle nicht

ohne weiteres dem Primat kirchenpolitischer Forderungen weichen könne, ferner, daß – entgegen der allgemeinen Meinung und Praxis – weder mit dem stoisch-thomistischen Naturrecht, auch wenn es, formal wie es ist, den veränderten geschichtlichen Situationen Raum gewährt, echte Politik gemacht, noch mit der Anwendung des sog. christlichen Sittengesetzes, auch wenn es sich inhaltlich noch so fein auf alle Möglichkeiten differenziere, die konkreten sittlichen Nöte entschieden und behoben werden können. Diese Fragestellung, die für den innerkirchlichen Aspekt u. a. ihren Niederschlag in den Schriften Joseph Wittigs, für das weltliche Leben etwa in Karl Neundörfers „Zwischen Kirche und Welt" und in meiner „Politik aus dem Glauben" gefunden hat, ist von dort auch an fast alle Mitglieder unseres Arbeitszirkels mehr oder minder stark herangetreten. Wir stimmten darin überein, daß wir zunächst im Anschluß an diese Auseinandersetzungen erstreben müßten, das Verhältnis von Kirche und Sozietät für uns neu zu klären, indem wir versuchen wollten, zunächst durch die überlebten geschichtlichen Wirkformen und ihren theoretischen Niederschlag auf den Kern vorzustoßen. Die Unklarheit über die Struktur dieses Verhältnisses, die unkritische Anerkennung und der Weiterbestand der *mittelalterlichen* Ausprägung der Zweischwerterlehre führt nämlich den Katholiken fortgesetzt zu verhängnisvollen Folgerungen in der Politik. So hat sich in dem Kampf um die Schule jüngst gezeigt, daß das Zentrum und die Katholiken fast durchweg die Selbständigkeit ihrer volkspolitischen Verantwortung gar nicht erkannten, sie vielmehr ohne weiteres den kirchenpolitischen Ansprüchen der Kurie opferten, demgemäß auch die Stellungnahme eines Josef Wirth und Leo Weismantel nicht als die dialektische Position des Christen in der konkreten politischen Verantwortung begriffen, sondern sie als Parteinahme für die liberale gegen die konfessionelle Schule mißdeuteten.

Unser Arbeitskreis bekannte sich zunächst zu der *sakramentalen* Auffassung der Kirche: zur Kirche „als Gemeinschaftsleib Christi". Sie ist, im Sinne der „Gliedschaft am Leib Christi", für den Katholiken erstes Lebensprinzip. Ihre Lebensordnung ist Fundamentalordnung für sein gesamtes Leben: nicht nur für sein individuelles Leben, sondern auch für die sozialen und politischen Lebensbereiche, deren Glied und Mitträger er ist. Als Glied der Kirche lebt der Mensch in dem Stand des *Erlöstseins*, in der übernatürlichen Lebensordnung der Gnade. Sie gehört zur vollen

Wirklichkeit des Menschen, und ohne Wiederverbindung mit ihr im Glauben, ohne ihre liebeskräftige menschliche Erschließung in alle Bereiche der Schöpfung hinein – Nikolaj Berdjajew nennt dieses die *christologische Vollmacht* des Menschen – ist die Lösung auch der irdischen Aufgaben im ganzen Umfang und die Gesundung der geschöpflichen Welt unmöglich. Diese kurze Formulierung ist für die folgende Klärung unentbehrlich.

Die fundamentale Bedeutung der Kirche für das innerweltliche Reich, die grundlegende Zuordnung der beiden Wirklichkeitssphären hat nun in der mittelalterlichen Geschichtsepoche zu der Folgerung geführt, daß der Kirche selbst – als sichtbarer, in die Welt hineingegründeter Institution – das Werk der Erneuerung des Irdischen, der Gestaltung des geschichtlichen Lebens *unmittelbar* aufgegeben sei. Wenn wir auch überzeugt sind, daß dieses Werk *kraft* der Kirche nur geschehen kann und die erneuerten Bereiche des Irdischen ihr Herzblut in sich tragen, so können wir doch den obigen Anspruch auf unmittelbare Welterneuerung nicht als selbstverständlich anerkennen. Die Kirche als Institution, die sichtbar verfaßte Kirche ist in ihrem Sein und Wirken auf Erden polar begrenzt: als spezifische Gemeinschaft der Gnadenordnung hat sie in diesem Äon die Sendung, die Menschen in dem ihr anvertrauten Offenbarungs- und Gnadenbereich wieder zu beheimaten, das heilige Herdfeuer der Offenbarung auf Erden zu hüten und an die Menschen weiterzugeben. Von dieser Sendung aus begreift sich die Notwendigkeit für die Kirche, auch der Welt und ihrem Geschehen gegenüber liebend aufgeschlossen zu sein. Das spezifische Missionswerk der Kirche ist ja nur möglich, wenn es den geschichtlichen Besonderungen der missionierten Menschen gegenüber unter der Wandlungs- und Gestaltungskraft der Liebe geschieht. Und auch das *innerkirchliche* Leben selbst muß, bei aller Unverbrüchlichkeit der Dogmen, der Sakramente und der Ämterordnung, doch zugleich in seinen religiösen Lebensformen die besonderen geschichtlichen Ordnungen, Nöte, Aufgaben der Welt, in die ihre Glieder handelnd und leidend hineingestellt sind, mitverantworten – aber eben wie der betende Moses die Schlacht der Israeliten, d. h. in kirchlicher Transformation.

Ein anderes aber ist die wirkende *Erschließung* der Kräfte der Kirche in die heilungsbedürftige Schöpfung *hinein* und die *unmittelbare* Gestaltung des irdischen Lebens vermöge dieser Kräfte. Dieses erschließende und durchdringende Wirken ist nicht der Kirche als eigenständiger In-

stitution, sondern den *Christen* aufgegeben: ihnen nicht als spezifisch kirchlichen Organen, sondern in der Totalität ihres Menschentums, kraft ihrer Gliedschaft in Schöpfung *und* Erlösung. Die Kirche aber ist nach Sein und Wirken Offenbarungs- und Gnadengemeinschaft, sie ist zwar *in* der Welt, aber nicht „von dieser Welt"; sie ist nicht geschaffen, sondern gestiftet, sie ist nicht wie die Christen des Schöpfungscharakters und der kreatürlichen Verantwortung aus dem Mitteninne des Gesetzesreiches teilhaftig. An diese *kreatürliche* Gebundenheit aber ist das heilende und erneuernde Wirken der Kirche in der geschichtlich-geschöpflichen Welt und die Vollmacht dazu geknüpft. Dieses Wirken hat also zu Verantwortungsträgern nicht die spezifisch kirchlichen Organe, sondern *Christen*, deren besonderer christlicher Auftrag somit die „Weltform der Kirche" ist: zu tun nämlich jeweils das eine, was not tut.

3.

Wo begegnet uns heute das *unmittelbare* Eingreifen der Kirche in die Welt?

Wir können hier jenen Sonderfall der unmittelbaren Abwehr weltlicher Gewalten, die Existenz und kirchliches Wirken der Kirche gefährden, samt der Mittel und Wege zur äußeren Sicherung ihrer Existenz rasch übergehen. Dieses Kapitel weltlicher Kirchenpolitik, das die Kirche seit Gregor VII. an Stelle der weltlichen Anwälte fast ganz in eigene Regie übernommen hat und bis heute aufrecht erhält, geht uns in einem anderen Zusammenhang dringlicher an als hier: in den Konfliktsfällen nämlich, wo wir von der Kirche zu Vollstreckern solcher weltlichen Kirchenpolitik oder zur Unterwerfung unter sie aufgerufen werden, unsere Verantwortung aber für diese weltlichen Mächte gerade nach dem *Weltwirken aus den geistlichen Kräften der Kirche* verlangt. Im Schulkampf ist dieser Konflikt in einigen jüngst hervorgetreten. Haben wir oben auf die Gefahren hingewiesen, die sich einstellen, wenn die *geistliche* Kirche ihren unmittelbaren *inneren* Wirkbereich überschreitet und versucht, eine *geistliche* Herrschaft über *weltliche* Gebiete aufzurichten, so liegt die Gefahr hier in dem Beginnen der Kirche, einen weltlich gearteten Kampf mit weltlichen Mächten im Namen der *geistlichen* Kirche zu führen. Diese weltliche Kirchenpolitik der Sicherungen hat natürlich ihre Rückwirkungen auch auf Struktur und Leben des innerkirchlichen Raumes. Es genügt uns jedoch vorläufig, diese Frage hier wenigstens in den Gesichtskreis gerückt zu haben.

Weit unmittelbarer geht uns hier ein anderer Fall an: der Anspruch der Kirche, über ihre kirchlich-geistliche Souveränität hinaus das *geistige* Lehr- und Richteramt über die Grundgesetze und Grundwahrheiten des geschöpflichen Lebens, des Individual- und Soziallebens zu besitzen und autorisiert zu sein, es über ihre Glieder und deren Wirken auszuüben. Dahin gehört ferner, daß die kirchliche Morallehre und Moralpraxis nicht nur normative Gesetze und Kanones aufstellt, sondern auch das Bereich der praktischen sittlichen Entscheidung in den Kirchenraum einbezogen hat und es durch konkrete Direktiven und Urteile weitgehend reglementiert. Wir sehen die Kirche zur Welt unmittelbar Stellung nehmen, wenn irgendeine soziale, politische oder geistige Bewegung innerhalb ihres Wirkraumes eine von der Kirche verkündete oder anerkannte Wahrheit oder ein Gesetz des geschöpflichen Lebens grundsätzlich verneint oder verletzt. Mögen auch die Träger einer solchen Bewegung der Kirche fernstehen und ihrer Jurisdiktion nicht unterliegen, so gibt sie doch auch hier *Lehrentscheidungen*, die dann für ihre Glieder verbindlich sind und von direkten Weisungen für die öffentliche Praxis der Katholiken begleitet sein können.

Es handelt sich hier um das weite Gebiet der kirchlichen Weisungen und Verurteilungen in weltlichen Dingen, die sich aus der beanspruchten Obhut der Kirche über *allgemeine* sittliche Normen und Wahrheiten ergeben. Beispiele aus jüngster Zeit sind: die Weisung zur weiblichen Kleidung, die Weisung der österreichischen Bischöfe zur sozialen Frage, die Erklärung der deutschen Bischöfe zur Frage der Fürstenabfindung, die Verurteilung der Action française durch den Vatikan. Mittels dieser Weisungen und Verurteilungen vermag die Kirche zwar das öffentliche Leben nicht *wirklich* zu gestalten, aber sie legt ihren Gliedern im öffentlichen Leben damit bestimmte Haltungen auf, die praktische politische *Folgerungen* haben und so der Kirche als Institution eine gewisse *indirekte* Herrschaft in weltlichen Dingen sichern. Es geht hier wohlbemerkt nicht um die Bedeutung der *innerkirchlichen* autoritären Entscheidungen für das Weltleben des Katholiken, sondern um die Auswirkungen einer *zusätzlichen* Autorität, die das kirchliche Lehr- und Hirtenamt im Hinblick auf die ethischen und rechtlichen Normen der Sozietät und der allgemeinen Strukturgesetze der Schöpfung beansprucht. Wir stellen hier nicht die Frage nach dem Rechtstitel für diesen autoritären Anspruch.

Wir nehmen diesen Anspruch als gegeben. Aber wir wollen versuchen, seine *Wirkungsgrenzen* für unsere konkrete Situation festzustellen. Diese Begrenzung liegt, zentral gesehen, darin, daß derart ja die Bewegungen, Geschehnisse, Bildungen und Nöte des öffentlichen Lebens nicht aus der Teilhaberschaft an der Geschöpflichkeit und menschlichen Verantwortung, sondern aus der Distanz eben des „Reiches nicht von dieser Welt" und nach dem Verhältnis jener zu allgemein sittlichen und rechtlichen Maßstäben und allgemein gültigen Wahrheiten gesehen und beurteilt werden.

Dies führt zu einer wichtigen Klärung für unsere Ausgangsfrage. Die Kirche hat in dieser Weise Stellung genommen zum Sozialismus: zu ihm nicht als der geschichtlichen Bewegung des Proletariats gegen die moderne kapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung – nicht also in der Begegnung *inmitten* der geschichtlichen Wirklichkeit – sondern zu ihm als einer Bewegung, die *programmatisch* auf bestimmten geistigen Stellungnahmen, Lehren und Zielsetzungen aufruht. Diese verstoßen nach dem Urteil des kirchlichen Lehramtes gegen die Normen und Gesetze der Schöpfung, teils auch gegen den Bestand der Kirche. So z. B. die grundsätzliche Erklärung der „Religion zur Privatsache"; die grundsätzliche Leugnung und Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln; die Lehre vom Klassenkampf und seine Erhebung zum politischen Prinzip; die einseitige materialistische Geschichtstheorie. Um ihretwillen in erster Linie hat das kirchliche Amt den Eintritt in die sozialistischen Organisationen verboten und mit kirchlichen Strafen belegt. Die seelsorgerischen Motive, die in starkem Umfang die Eingriffe der Kirche in die öffentliche Lebensordnung und die Bevormundung ihrer Glieder in ihren politisch-sozialen Betätigungen bedingen, treten auch hier dazu.

Es wird nun verständlich, warum die Kirche nicht ebenso wie gegen den Sozialismus und gegen den Kommunismus auch gegen den Kapitalismus vorging. Die üblichen Mißverständnisse entstehen hier wesentlich aus der Verkennung des Tatbestandes, daß die erwähnten Eingriffe der Kirche in das politische Gebiet kein eigentliches *politisches* Handeln sind, ihre Gegnerschaft zum Sozialismus deshalb auch nicht politischer Natur ist. Darum kann auch die *politische* Stellungnahme zum Sozialismus den Katholiken durch das Diktum der Kirche wohl unmöglich gemacht, aber nicht abgenommen werden. Dem Kapitalismus gegenüber sieht sich die

Kirche in einer andersartigen Situation. Der Kapitalismus ist ein von dämonischen Mächten beherrschter Gesellschaftszustand, praktische Auswirkung eines gesellschaftlichen Sündenfalles der Wirtschaft in alle öffentlichen Ordnungen hinein. Marx' soziologische Definition des Kapitals als eines gesellschaftlichen, nämlich bürgerlichen Produktionsverhältnisses trifft also zu. Aber der Kapitalismus ist keine bewußte programmatische Bewegung: er ist keine Lehre und hat keine Lehre. Er kann einzig als wirkende Macht des öffentlichen Lebens, d. h. nur von der politisch-sozialen Situation aus erfaßt werden. Bei dieser Sachlage aber bleibt der Kirche der Anhaltspunkt zum konkreten Eingreifen versagt, sieht sie sich auf das Pathos der eindringlichen Verkündigung allgemeiner religiöser und sittlicher Lehren und Direktiven beschränkt. Hier ist das Feld des politisch-sozialen Kampfes und Aufbaus als Domäne nicht der Kirche, sondern des Katholiken – als des selbständigen verantwortlichen Mitträgers der irdischen Lebensordnung – im breiten Ausmaß freigelegt. Faßbar ist für die Kirche aus dem Wirkungskreis des Kapitalismus nur der Liberalismus gewesen, weil dieser die geschichtlichen Wirkkräfte zur Lehre entwickelt hat, die dem Kapitalismus nur *tatsächlich* zugrunde liegen. Gewisse Lehren des Liberalismus aber hat die Kirche ebenso verurteilt wie jene Lehren der sozialistischen Richtungen. Nur hat sie damit in der praktischen Wirkung den Kapitalismus nicht ebenso getroffen wie durch ihre Verurteilungen und Anschlußverbote die sozialistische Bewegung.

Es wurde oben gesagt, daß gegenwärtig die eigentliche Methode direkter kirchlicher Einwirkung auf das Weltleben vorzüglich eine individuelle und massenmäßige Moralpraxis ist, durch die ein weiter Bereich irdischen Lebens unmittelbar in das kirchliche Leben einbezogen wurde und dieses durchwirkt und verwandelt hat. Es blieb nicht aus, daß die Kirche auch die Bereiche des öffentlichen Lebens und der Sünde des öffentlichen Lebens in ihre individualistische Moralbehandlung einbezog. So hat sie sich z. B. den Symptomen des Kapitalismus zugewandt, die an den einzelnen Menschen auftraten und durch individuelle Moralbehandlung behebbar zu sein schienen, so vor allem dem sog. „Mammonismus". Der Mammonismus, hier als Laster des Einzelnen verstanden, ist aber nicht das Spezifische am Kapitalismus, selbst wenn er im Gefolge des Kapitalismus epidemisch aufgetreten sein sollte. Individuelle Moralpraxis

dringt hier also auch nicht zum Kern vor. Es berührt merkwürdig, daß die kirchliche Moraltheologie von heute nur den individualistisch-naturrechtlichen Begriff der privaten Sünde kennt und demgemäß auch nicht sieht, daß der Kapitalismus ein sozialer, gesellschaftlicher Sündenfall ist und als solcher auch jene erfaßt, die für ihre Person von mammonistischer Leidenschaft frei sind. Durch die Sünde des öffentlichen Lebens aber ist der Einzelne öffentlicher Sünder, Sünder kraft solidarischer Haftung für seinen sozialen Lebenskreis. Diesem Sündenfall kann der Mensch nicht als „Einzelseele", sondern nur durch soziale Bekehrung und in institutioneller Verantwortung begegnen. Auch hier also stoßen wir an die Grenze direkter kirchlicher Wirkmöglichkeit im Säkularen.

4.

Die Stellungnahme der Kirche zum Sozialismus galt der Wahrung ihrer Glaubens- und Sittenlehre, der Abwehr der Glaubensgefährdung und des Irrtums von ihren Gliedern. Sie hat aber von den Katholiken auch verlangt, sich in ihrer politischen Stellungnahme und Sehweise von den kirchlichen Entscheidungen und Urteilen bestimmen zu lassen. Damit wurde das „Werk des Glaubens", nämlich liebende Aufgeschlossenheit und Verantwortung aus der kreatürlichen Verbundenheit mit dieser geschichtlichen Bewegung des Proletariats, so gut wie verriegelt. Andere Zeitgenossen, nicht wir Katholiken haben den Blick dafür gehabt, daß der marxistischen Lehre im gerechten Kampfe der Lohnarbeiterschaft gegen die hybriden Mächte des Liberalismus in der Wirtschaft und des Absolutismus und Nationalismus im Staat auch eine *positive* Bedeutung, ein unentbehrlicher geschichtlicher Wert zukam. Andere, nicht wir, haben zu sehen und zu sagen gewagt, daß auch eine „an sich" irrige und verwerfliche Geistesmacht in Ermanglung einer wirkungskräftigen echten, in Notzeiten also, eine positive Lebensfunktion übernehmen könne und darin gerechtfertigt würde – wie dies für das „Teufelselixier" der marxistischen Gesellschaftskritik in Hinsicht auf die Epoche des proletarischen Widerstandes und Selbsterhaltungskampfes auch von unserer Seite heute zögernd zugegeben wird.

Das kirchliche Verbot des Eintritts in die sozialistische Bewegung hat ferner dem katholischen Volk auch jede Möglichkeit genommen, durch Einsatz innerhalb dieser Bewegung um ihre geistige Wandlung zu kämpfen. Nur dieser Weg aber konnte in Frage kommen, denn gegenüber der

Missionierung *von außen her*, d. h. ohne wirkliche Notgemeinschaft zugleich, erwies sich die sozialistische Arbeiterschaft als immun. Die Antwort der deutschen Katholiken auf die soziale Frage, der sie ziemlich früh schon zu begegnen suchten, war im Kern eine symptombekämpfende Sozialpolitik und soziale Fürsorge auf der Grundlage des Bestehenden, ohne Erkenntnis und Bekenntnis zu dem Ethos und Pathos der geschichtlichen Bewegung, die in der Arbeiterschaft ihren Träger hatte.

Nun ist in der sozialistischen Bewegung Deutschlands seit dem Weltkrieg insofern eine entscheidende, aber auch gefährliche Wendung eingetreten, als die wesentlich heroische Kampfepoche, innerhalb und kraft derer die marxistische Gesellschaftskritik als bestimmende Geisteshaltung ertragen werden und positiv wirken konnte, zu Ende und die Arbeiterschaft zur Bewährung in schöpferischer Aufbauarbeit aufgerufen ist. In diesem geschichtlichen Augenblick der Wende sinkt die wissenschaftlich-marxistische Geisteswelt mit der bloßen Kampfepoche der Arbeiterbewegung als überlebt in die Vergangenheit ab. Nunmehr ledig der geschichtlichen Aufgabe der Nothilfe, wirkt ihre Fortdauer in der Gegenwart ausschließlich als geistige Krankheit und bedroht die Arbeiterbewegung mit geistigem Tod. Denn der politische Aktivismus der sozialistischen Arbeiterschaft, bisher legitimiert durch das Ethos und die Aufgabe des Widerstandes, läuft ohne geistige Erneuerung, ohne Entbindung der aufbauenden Geisteskräfte, sich im bloßen Organisieren leer; ein Zurück in die alte Kampfstellung ist ohne Willkür und Wirklichkeitsflucht unmöglich geworden. Der geistige Tod der sozialistischen Arbeiterbewegung aber würde die Überwindung der säkularen, ja millenaren Krise des öffentlichen Lebens Europas an der entscheidenden Ansatzstelle, nämlich bei der Aufgabe der Arbeits- und Wirtschaftsordnung, völlig in Frage stellen. Denn er würde sie um den Ertrag jenes fast hundertjährigen Kampfes für die Gerechtigkeit bringen, der, soweit wir sehen, nur mit der Arbeiterbewegung und durch ihre geistige Wandlung gerettet werden kann. Diese geistige Wandlung muß sich also innerhalb der sozialistischen Arbeiterbewegung vollziehen, aber die Arbeiterschaft gibt in ihrem derzeitigen Zustand der Hoffnung keinen Raum, daß sie selbst aus eigener Kraft diese Wandlung zu beginnen und zu vollbringen vermag.

Dies ist die Situation, in der wir Christen von der sozialistischen Arbeiterbewegung erneut und in zweifacher Weise angerufen sind: zur Mit-

verantwortung ihrer geschichtlichen Aufgabe und zum Einsatz der aus dem Glauben geborenen Heilungs- und Wandlungskräfte der Liebe inmitten der Bewegung. Denn dieses Einsatzes des Glaubens und der Werke des Glaubens bedarf die Arbeiterbewegung zu ihrer inneren Wandlung und Erneuerung heute dringend, am Ende einer Epoche, in der die Kraft des Hungerns und Dürstens nach der Gerechtigkeit, des Opferns und des Leidens auch ohne Kirche und Glauben ihre geschichtliche Kampfmission ermöglicht hatte.

5.

Vor den verantwortungsbewußten Katholiken aber, die aus der Kraft der Kirche sich in dieses Aufgabenfeld einzusetzen bereit und bereitet sind, erhebt sich die Schwierigkeit, daß die Kirche noch immer den Gegensatz von „Christentum und Sozialismus" als existent ansieht und an ihren Verboten festhält. Ist damit dem Katholiken nicht jene *weltliche Missionsform der Kirche*, das Liebeswerk des verantwortlichen Einsatzes in die gefährdete sozialistische Arbeiterbewegung, um des höheren Anspruches des kirchlichen Verbotes willen, das dem Irrtum und der Glaubensgefahr gilt, zunächst unterbunden? Viele in der jungen Generation sehen keinen Weg aus dieser Schwierigkeit und gelangen zu einem schmerzlichen Verzicht.

Es ist aber ein schmaler Ausgang offen, den wir – so glauben wir – begehen können, ohne in inneren Konflikt mit der Kirche zu geraten. Es ist nämlich mit der Krise der sozialistischen Bewegung an ihrem Wendepunkt auch der Tatbestand hervorgetreten, daß zwar die schlimmen Folgen der marxistischen Geistesimpfung, die intellektuelle Überzüchtung und Verhärtung und die Sterilisierung der schöpferischen Geisteskräfte in der Arbeiterschaft, geblieben, ja jetzt erst recht wirksam geworden sind, daß aber zugleich die marxistischen Lehren ihre zentrale Bedeutung als weltanschauliche Fundierung der sozialistischen Bewegung verloren haben: sei es, daß sie modifiziert wurden oder sich heute auf gewisse Richtungen innerhalb der sozialistischen Bewegung beschränken. Damit entfällt für die Kirche die wichtigste Voraussetzung, die sie einst zur sozialistischen Bewegung grundsätzlich Stellung nehmen ließ. Die fortdauernde, streng ablehnende Haltung kirchlicher Kreise ist wohl teilweise darauf zurückzuführen, daß die veränderte Situation nicht gesehen und der frühere Tatbestand auch weiterhin als existent angenom-

men wird; vorwiegend aber ist die Haltung der Kirche heute von *seelsorgerischen* oder *kirchenpolitischen* Gründen bestimmt: weil die sozialistische Arbeiterschaft zum größten Teil antichristlich eingestellt ist, gilt sie als Gefahrenherd für das Glaubensleben der breiten Volksschichten. Andrerseits hat die Kirche in den konfessionellen Gegengründungen des werktätigen Volkes die Möglichkeit zu *unmittelbaren* Einwirkungen, durch die allein sie die christliche Weltdurchdringung verbürgt glaubt. Sie hält es für ein Zeichen der Unreligiosität oder religiösen Gleichgültigkeit, wenn die katholischen Arbeiter den sozialen und wirtschaftlichen Kampf anstatt in den christlich fundamentierten Organisationen in den parallelen sozialistischen führen wollen. Sie sieht in beiden Formen eben nur gleichartige rationale Zweckverbände und berücksichtigt nicht die tiefen Unterschiede der geschichtlichen Bedeutung, die beiden Organisationsarten zugrunde liegen.

Wir unterstrichen bereits, daß die sozialistische Arbeiterbewegung in ihrer Tiefe eine echte geschichtliche Macht ist, deren rationale Beurteilung nach ihren Lehrsätzen und ihrem bewußten Verhältnis zu Kirche und Religion nicht ins Zentrum trifft. Wir bekannten auch, daß wir die geschichtliche Mission dieser Bewegung mit der Epoche des bloßen Kampfes, der Gesellschaftskritik und der derzeitigen Krise keineswegs für abgeschlossen halten. Das Ethos der sozialistischen Bewegung ist zwar z. B. in Deutschland zeitlich und räumlich die engste Verbindung mit dem einst hilfreichen, heute unheilvollen Geist des Marxismus eingegangen, aber es ist darin nicht aufgegangen und braucht mit diesem Geist nicht zu sterben, so sehr es auch durch ihn gefährdet ist. Die geschichtliche Aufgabe der Überwindung der kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung kraft einer radikalen, sozialen und politischen Neuordnung ist noch immer unabtrennbar von der sozialistischen Bewegung, ist aber nunmehr an ihre innere Wandlung und Erneuerung gebunden. In dieser ihrer tieferen Realität – Sendung sowohl wie Gefährdung – ist die sozialistische Bewegung nicht dem Gewissen der Kirche als Institution, sondern dem Gewissen ihrer Verantwortungsträger in der Welt, dem der Katholiken, anvertraut: die Entscheidungen, die hieraus gefordert sind, gehören nicht dem unmittelbaren Zuständigkeitsbereich der Kirche, sondern dem selbständigen irdischen Verantwortungsbereich des Katholiken an.

Es ist also heute für die Entscheidung der Frage nach dem *möglichen* Anschluß des Katholiken an die sozialistische Bewegung noch ein anderes – nicht minder christliches – Forum zuständig, als das lehramtliche und seelsorgerliche der Kirche, das die sozialistische Bewegung nur nach ihrem Gehalt an Irrlehre und nach ihren Gefahren für die Seele, aber nicht nach ihrem politisch-sozialen Lebensgehalt und nach ihrer geschichtlichen Berufung beurteilt und beurteilen kann. Wir können die Entscheidungen der Kirche innerhalb ihres gekennzeichneten Zuständigkeits- und Geltungsbereiches als verpflichtend anerkennen, ohne damit auf die *praktische Entscheidung* darüber zu verzichten, ob nicht die Verantwortung für die Gestaltung des öffentlichen Lebens uns *gerade als Christen mitten hinein* in die sozialistische Arbeiterbewegung beruft – trotz der Irrlehren und trotz der möglichen Gefahren für unsere Seelen – aus eben der aufgeschlossenen Liebeskraft, die die Helden- und Heiligengeschlechter der Kirche in ihrem Mut zur gefährdeten Wirklichkeit immer wieder bewährt haben.

Dieser Frage ist auch mit jener Ersatzlösung nicht Genüge getan, die den Lebenskern der sozialistischen Arbeiterbewegung zwar anerkennt, aber ihn in eine besondere „Bewegung von Katholiken" oder sogar in eine sog. „katholische sozialistische Bewegung" glaubt einfach übernehmen zu können. Solche rationale, künstliche Sonderbildungen können – welches auch immer ihre Motive sein mögen – auf Zeit und Stunde gerechtfertigt sein unter der Voraussetzung, daß sie durch die Mitverantwortung für die sozialistische Bewegung an diese gebunden bleiben und sie nicht etwa willkürlich ersetzen wollen. Geht es doch bei dem proletarischen Sozialismus um eine einmalige und einzigartige politisch-soziale Bewegung, die unabtrennbar von ihrer geschichtlichen Trägerschicht, dem europäischen Proletariat, ist, und der deshalb auch nur durch ein Wirken mitten in ihr Genüge getan werden kann.

Katholiken also, denen ihr Platz in der proletarischen Arbeiterbewegung angewiesen ist, müssen auch mit der Notwendigkeit ringen, sich *im* Sozialismus einsetzen und durchsetzen zu müssen und nicht neben ihm. Sie werden sich jedoch vor dem Irrtum zu hüten haben – der in den sog. religiös-sozialistischen Kreisen oft auftritt –, etwa unmittelbar aus dem Christentum, aus den Evangelien eine Rechtfertigung der sozialistischen Bewegung, also einen „christlichen Sozialismus" herzuleiten und sein Ziel mit dem „Reich Gottes auf Erden" zu identifizieren. Diese Säkulari-

sierung des Christentums wäre ebenso falsch, wie die Verkirchlichung der Sozialbereiche, wie etwa die Behauptung, es gäbe ein kirchliches praktisches Sozialprogramm, das für den Katholiken bindend wäre. (Die naturrechtlichen Prinzipien, an denen die Kirche festhält, sind Lehrsätze und kein politisches Programm!) Der Sozialismus ist weltlich, geschöpflich nach Ursprung, Wege und Ziel; er will *Gerechtigkeit* verwirklichen und nicht „Reich Gottes", bleibt also innerhalb des Gesetzesreiches. Es gibt keinen religiösen oder christlichen Sozialismus in dem Sinne, daß aus dem Christentum irgendein bestimmt gearteter Sozialismus gefolgert werden könne. Aber es kann und muß religiöse oder christliche Sozialisten in dem Sinne geben, daß sich diese gerade kraft der Kirche, in Glauben, Liebe, Hoffnung für die sozialistische Bewegung entscheiden und in ihr wirken.

Wir glauben mit unserer Aussprache den Weg für unsere Entscheidung freigelegt, niemandem aber die Entscheidung selbst abgenommen zu haben. Denn es ist ja nicht so, daß der für das öffentliche Leben mitverantwortliche Katholik nun eindeutig sich für die sozialistische Bewegung entscheiden müsse. Auch z. B. die „bürgerliche Welt" ist noch nicht kraftlos und ihrer geschichtlichen Aufgabe ledig, möge auch ihre bisherige Lebensordnung der unaufhaltsamen Auflösung verfallen sein. Es gilt auch hier, Kräfte, Werte und Ordnungselemente zu retten und auf die Zukunft hin zu erneuern und zu verwandeln; es gilt auch hier noch des christlichen Einsatzes. Dieses rettende Wirken des Christen *in* der bürgerlichen Welt darf nicht der Rettung des Überlebten gelten, zumal nicht im Sinne der üblichen Parteinahme gegen den Sozialismus. Diese gegensätzliche Parteiung gehört geistig der Vergangenheit an, die sie sich auf der Basis einer vermeintlichen oder wirklichen gemeinsamen Volkssubstanz vielleicht noch leisten durfte. Heute wird diese alte Art der Parteiung als lebensgefährlich erkannt. Ein Wirken des Katholiken inmitten der bürgerlichen Welt kann deshalb nur aus der Verantwortung für die Zukunft und aus ihrer Sicht erfolgen, muß die sozialistische Arbeiterbewegung in diese politische Verantwortung unausgesetzt mit einschließen. Andrerseits ist es dem katholischen Sozialisten aufgegeben, inmitten der sozialistischen Bewegung auch die Verantwortung für die anderen Volksschichten, so für die bäuerliche und bürgerliche Welt, bekennend, leidend und handelnd mitzutragen.

ERNST SIMON

DAS WERTURTEIL IM GESCHICHTSUNTERRICHT

Der Lehrer

Der junge Lehrer steht vor der Klasse. Er soll Geschichte unterrichten, Geschichte jener schicksalsvollen letzten Jahrzehnte, in denen sich die heutige Lage aller fünf Erdteile und ihrer Bewohner vorbereitete. Eine Unzahl von Fragen sind mit diesem Ablauf verbunden, über manche von ihnen mag der junge Lehrer Klarheit zu besitzen meinen, um viele aber ringt er noch selbst. Und wie könnte es auch anders sein? Mit seinen 26 oder 27 Jahren ist er vermutlich gerade aus der fruchtbarsten Lernzeit in den Strudel des Krieges gerissen worden, hat sich in ihm bewährt oder doch behauptet und kam dann, an Erlebnissen frühreif, an Kenntnissen verarmt, in die eilige Presse nachrevolutionärer karger Studentenjahre. Da galt es vor allem zu lernen, denn kaum hatte man notdürftig die Lücken gestopft, so nahte schon die Prüfung mit ihren Ängsten und Anforderungen – aber die Erlebnisse dieser sich überstürzenden Zeit ließen sich doch nicht abweisen. Nur war es nicht recht möglich, sie wirklich im Inneren zu verarbeiten. Da lockte auf der einen Seite die Jugendbewegung in ihren verschiedensten Formen, aber aus dem allen gemeinsamen irrationalen Urgrund und mit dem erotischen Reiz der Führerbeziehung zur Jugend – und da dräute auf der anderen Seite die betonte Männlichkeit des Waffen- und Farbenstudententums, geladen vom Ressentiment einer zunächst enterbten und sich dann wieder herstellenden Klasse, und auch dies Dräuen lockte. Zugleich aber streckten die politischen Parteien, als Folge der früheren Wahlrechtsgrenze, ihre Fühler in die Hochschule hinein und warben um jeden Einzelnen; ja, die studentische Selbstverwaltung gab nicht nur willkommenen Anlaß zu parlamentarischer Schulung, sondern auch vielleicht weniger willkommenen zu heftigen Wahlkämpfen. All diese verschiedenen Einflüsse nun gründeten sich vornehmlich auf Darlegungen geschichtlicher Art, auf Deutungen geschichtlicher, wenn auch erst kurz zurückliegender Ereignisse. Zu wahren Spaltpilzen wurden die Fragen: Diktatur des Proletariats, d. h. Alleinherrschaft der Arbeiter und Soldatenräte oder Einberufung der Nationalversammlung? Republik oder Monarchie? Einheitsstaat oder Bundesstaat? Unterzeichnung oder Ablehnung des Versailler Friedensvertrages? Kapp oder Rathenau? Erfüllungspolitik

oder Ruhrkrieg? Ostpolitik oder Eintritt in den Völkerbund? Schutzzoll oder Freihandel? Weltliche Schule oder Konkordat? All diese Fragen, oder doch die Mehrzahl von ihnen, treten dem jungen Historiker nun auch in vergangenen Jahrhunderten entgegen, wo sie sich vorbereiteten und allmählich zu ihrer heutigen Gestalt formten. Sein wissenschaftliches Urteil ist dauernd in der schweren Gefahr des Vergleichenmüssens, der zu kurz schließenden Rückbeziehung vom Heute aufs Vorgestern. Die wird vermehrt dadurch, daß auch die verschiedenen Professoren sehr verschiedene Stellung nehmen und es häufig so scheinen will, daß diese wissenschaftliche Entscheidung mit der politischen des Betreffenden irgendwie zusammenhängt. So wird die Frage der geschichtlichen Sachlichkeit und die Schwere des wissenschaftlichen Werturteils immer drängender. Trotzdem legt der Student sich ziemlich bald nach dieser oder jener Richtung hin fest, der menschlichen Anlage nachgebend, der nichts unerträglicher ist als Ungewißheit, und sucht sich dann auf dem einmal gewählten Orte möglichst zu befestigen, um nicht umlernen zu müssen. Natürlich spielen bei diesem Vorgang nicht nur freie Vernunfterwägungen eine Rolle, sondern auch der Zwang der Herkunft, der Umgebung, des Einflusses seitens der Professoren und des erstrebten Berufsziels. Aber gerade der ernster Veranlagte unter solchen jungen Leuten, von denen wir einen etwa durchschnittlichen hier zu zeichnen suchten, wird nicht in allen Fragen zu scheinbar endgültiger Meinung durchgedrungen sein. Er wird einen einigermaßen festen Mittelpunkt errungen haben, zu dem die Einzelheiten sich ordnen lassen; aber er wird nicht jeder auftauchenden Schwierigkeit schnell und sicher ihren Ort im Ganzen anweisen können.

So vorbereitet also steht er als junger Lehrer vor der Klasse. Bei der heutigen Art unserer Hochschulbildung auf eines, das Wichtigste, gar nicht vorbereitet: darauf, wie er denn nun seine Werturteile und Kenntnisse „an das Kind" zu bringen habe. Er hat bestenteils gelernt, sich ein Urteil zu bilden; er hat nicht gelernt, anderen dazu zu helfen. Das soll er nun lernen – aber vornehmlich durch Übung, als ein Nichtschwimmer ins Wasser gestoßen. Und da sehen ihn nun die Schüler an, fünfzehnjährige oder achtzehnjährige, und erwarten, mit einigem Zweifel im Herzen, von ihm eine Darstellung derjenigen Ereignisse, die ihnen selbst in der Geschichtsauffassung des Elternhauses schon längst stimmungs-

oder wertungsmäßig, wenn auch nicht inhaltlich, nahegebracht wurden und zwar den meisten unter ihnen in ganz verschiedener Weise. Da sitzen Proletarierkinder neben Beamtenkindern, solche, die zum erstenmal in ihrer Familie „höhere Schüler" sind, neben Sprößlingen aus alten Gelehrtenfamilien, neue Reiche neben Verarmten, Katholiken neben Protestanten, Juden neben Freidenkern. Alle haben sie zu Hause eine Zeitung „ihrer Richtung", nicht alle lesen darin, aber alle hören die dort üblichen Werturteile, Vergleiche, Rückbeziehungen. Und wenn sich auch bei vielen die eigene Einstellung als ein trotziger Gegensatz zur elterlichen äußern mag, so hat dann zwar die elterliche in dieser gegensätzlichen Form gewirkt, aber eben doch gewirkt. Und der Lehrer soll nun diesem Gewirr von Werten gegenüber mit seinen eigenen hintreten? Oder muß er sich ganz verleugnen und nur die Schüler reden lassen? Und zu welchem Ziele soll er sie führen? Jedem zu seinem oder alle zu einem?

Die Schule steht unter viel herberen Gesetzen als die Hochschule; was dort immer wieder bestritten oder lehrhaft überbaut wird, ist hier eingestandenermaßen sowohl tragender Grund wie überwölbendes Dach: Anfang und Ende aller Schulerziehung. Trotz einzelnen, bald verhallenden Widerspruchs setzen sich die von den Schulbehörden nach kaiserlichem Anstoß befohlenen Werte sehr schnell durch, und erst die Umwälzung von 1918 schafft erneute Bewegungsfreiheit. Die von vielen befürchtete Umkehrung der bisherigen Wertstufen bleibt aus; zwar verbietet sich einiges von dem, was bisher geboten war, aber doch nicht alles; und vieles, was bisher schon verboten war – z. B. Kommunismus – bleibt es auch nun. Im ganzen hat sich der Rahmen, zwischen dessen Grenzen Freiheit der Werturteile sich bewegen kann, einerseits ein wenig nach links geschoben und zweitens dabei geweitet. Damit ist viel neue Freiheit gewonnen, aber auch neue Verantwortung auferlegt und vor allem: Pflicht zur Wahl. Der junge Lehrer muß sich, nach solchem Überblick in solcher Lage, entscheidender als vor zwei Jahrzehnten fragen: wo stehe *ich*?

Um diese Frage beantworten zu können, bedarf der erwachsene Mensch, auch derjenige, der sich ganz als Geschöpf Gottes fühlt, zweier Einsichten über sich selbst, die bis zu einem sehr hohen Grade die Vernunft zu spenden in der Lage ist: der Einsicht über seine Seelengeschichte und der Einsicht über seine Klassenstellung. Er muß, gelehrter ausge-

drückt, Psychologie des Ich und Soziologie des Ich getrieben haben. Wir sind nicht der Meinung, daß dies einzig auf dem Wege geschehen kann, den Freud für die Seelenkunde und den Marx für die Gesellschaftskunde gewiesen hat. Die Psychoanalyse vermittelt zwar Erkenntnisse in einer Tiefenlage, die jeder Psychologie vor ihr unerreichbar gewesen ist, aber sie steht unter einer methodischen Gefahr, die in der Fachsprache „Übertragung" heißt. Damit meint man die starke Abhängigkeitsbeziehung, die sich zwischen analysierendem Arzt und dem analysierten Patienten zu bilden pflegt. Der im wesentlichen stumme Arzt, der den Patienten zu immer freierem und hemmungsloserem Wiedergeben aller seiner Einfälle, gerade und auch der unangenehmen und sonst ins Unterbewußtsein abgeschobenen, „verdrängten" nötigt, erregt in ihm den Schein voller seelischer Selbsttätigkeit. In der Tat schwindet allmählich das Spannungsgefühl, daß durch die erregte, aber nicht erfüllte erotische Beziehung zum Arzt erweckt worden ist – aber mir ist sehr fraglich, ob es deshalb verschwindet, weil der Patient nun wieder weit genug vom Arzt in selbständiger geistiger Haltung steht und sich die Wertewelt neu aufbaut, oder nicht vielmehr deshalb, weil er durch eine seelische Angleichung sich an Stelle des Arztes gesetzt hat, ihn künftig nachahmt und nur zum Schein selbständig ist. In der Adlerschen Individualpsychologie, in der der Arzt nicht stumm, also auch nicht unfehlbar ist, in der er nicht nur Geständnisse empfängt, sondern sich auch selbst mit einsetzt, sind diese Gefahren vielleicht geringer, aber immer noch vorhanden. Die glücklichste Lösung wäre – allerdings ist sie noch nicht gefunden – eine selbstanalytische Tätigkeit, die durch starke theoretische Schulung den Weg zu den eigenen, unterbewußten Schichten öffnete, deren Vorurteile herausstellte, zugleich aber auch die biologische Schutzgrenze gegen allzu atomistische Seelenzerfaserung mit setzte und so Erkenntnis ohne Tatlähmung brächte. Bei vielen zu Ende analysierten Menschen findet sich übrigens das ebenso gefährliche Gegenteil der Tatlähmung: nämlich eine vollständige Skrupellosigkeit ihrer Handlungen, da ihnen Triebverwirklichungen und Wertverwirklichungen einfach zusammenfallen. Sicher hat Freud, der ja die „Sublimierung" der Triebe als letztes Ziel empfindet, diese Folge nicht gewollt, aber ebenso sicher ist, daß sie häufig eintritt und einen neuartigen persönlichen „Machiavellismus" schafft, der „realitätsgerecht" zu sein glaubt, in

Wirklichkeit aber nur der platten, gleichsam eindimensionalen eigenen „Erfahrung" gerecht wird und in seinem Planen Heiligsprechen der Triebe das Gegenteil der Kultur bedeutet, die ja immer Bewältigung – wenn auch noch nicht notwendigerweise Verdrängung – der Triebe war und sein wird.

Ist so (von mir) kein endgültiger Weg anzugeben, auf den diese Selbsterkenntnis mit Sicherheit zu erzielen ist, so darf sie dennoch als Forderung an den Anfang gestellt werden. Der Lehrer muß wissen, wie seine Wertungen seelengeschichtlich zustande kamen, er muß sich möglichst klar über die Einflüsse werden, die auf ihn wirkten, und muß versuchen, sich in seiner ganzen Vielfältigkeit zu begreifen. Nur unter dieser Voraussetzung wird er geistig gerecht sein können und die Vielfältigkeit auch nur *eines* anderen Menschen, geschweige denn die einer ganzen Klasse verstehen lernen.

Zu dieser Selbsterkenntnis gehört aber auch Einsicht in die eigene Klassenlage, d. h. in diejenige Gruppe von Werturteilen, oder in diejenige Färbung jedes Werturteils, die nicht sowohl durch persönliche Erlebnisse bestimmt sind, als durch Gemeinschaftserlebnisse der gesellschaftlichen Schicht, der man zugehört. Dieser Klassengebundenheit kann sich niemand dadurch entziehen, daß er sie leugnet; höchstens dadurch, daß er sie erkennt. Marx ist hier ein unbedingt sicherer Führer zur Erkenntnis des Zustandes, aber kein unbedingt sicherer Deuter der Zukunft. Er selbst und alle Sozialisten aus bürgerlicher Klasse widerlegen am besten die zwangsläufige Gebundenheit des Menschen und seiner Ideen an die gesellschaftlichen Produktivkräfte, denen sie entstammen sollen. Solange es immer wieder Männer und Frauen gibt, die gegen ihr wohlverstandenes Klasseninteresse handeln, ist dieses Klasseninteresse als einziger Beweger der Weltgeschichte widerlegt. Marxens Wort, die Erlösung der Arbeiterklasse könne nur durch sie selbst geschehen, erweist seine Unrichtigkeit durch die ungeheure Bedeutung seines eigenen Werkes. Gesellschaftliche Umwälzungen kommen vielmehr, wie Emil Lederer einmal ausgeführt hat, nur dadurch zustande, daß der Tunnel von zwei Seiten gebohrt wird: der Gedanke stößt von der einen, das wirtschaftliche Bedürfnis von der anderen Seite. Finden sich so z. B. die französischen Enzyklopädisten und der aufsteigende Bauernstand (der ja nach Adalbert Wahls Forschungen zur „Vorgeschichte der fran-

zösischen Revolution“ nicht etwa verarmt war, sondern sich deutlich kräftigte und eben deshalb zur politischen Macht drängte), oder finden sich marxistische Ideen und die Ausdehnung des Industrieproletariats, dann ist der Tunnel gleichsam durchbohrt und es entsteht etwas Neues. Keiner der beiden Bohrer aber ist dabei überflüssig.

Für den Lehrer bedeutet das: er kann sich aus seiner, meist entweder klein- oder großbürgerlichen Klassenlage befreien, wenn er deren Bedingtheit und die aus ihr folgenden Werturteile zunächst einmal klar durchdenkt, was nicht heißen muß: verneint. Gelingt ihm das, so kann er eine Stellung zwar nicht über, aber zwischen den Klassen gewinnen, die ihm die Schultätigkeit ermöglicht. Selbst dann, wenn er entschiedener Sozialist ist, muß ihm, wie mir wenigstens scheinen will, eine solche Stellung erwünscht sein. Denn selbst nach Marxens und Lenins Lehre ist der Zustand der Klassenherrschaft des Proletariats, der Diktatur einer Minderheit, doch nur ein „Fegefeuer“, an dessen Ende die von Marx verheißene „klassenlose Gesellschaft“ steht. Wie diese aber erwachsen soll, wenn das Proletariat lediglich in dem Gedanken groß wird, seine eigene Zukunft sei mit derjenigen der gesamten Menschheit schlechthin gleichzusetzen, ohne daß von vornherein der Gedanke der Rücksicht auf heute herrschende, aber benachteiligte Schichten mitgepflegt wird, das ist sowohl wirtschaftlich wie psychologisch nicht einzusehen. Leider zeigt auch Rußlands Beispiel, daß diese Befürchtungen nicht zu Unrecht bestehen, und es zeigt sich die Gefahr einer neuen (Beamten-) Bourgeoisie, eines neuen Proletariats und neuer, nur vertauschter Klassenungerechtigkeit. Auch dafür zu kämpfen mag noch im Sinn einer ausgleichenden Gerechtigkeit wertvoll sein, die nun einmal eine andere Klasse auf den Sonnenplatz bringen will, aber von der verheißenen klassenlosen Gesellschaft ist dieses Bild sehr fern. Wenn Bernfeld sagt, daß der Sozialismus für Recht schlechthin kämpft, „denn die Freiheit der Unterdrückten ist für die Unterdrückten *die* Freiheit, ihr Recht ist ihnen *das* Recht[1]),“ so könnten die heute in Rußland unterdrückten bürgerlichen oder religiösen Gruppen den gleichen Gedankengang für sich in Anspruch nehmen und die Geschichte hörte niemals auf, eine „Geschichte von Klassenkämpfen“ zu sein. Wer das, ganz im Sinn des Kommunistischen Manifests, nicht will, wird das Gegenteil vorbereiten müssen – wenn du den

[1]) Bernfeld, Sisyphos, S. 113.

Frieden willst, bereite den Frieden! – und zwar dort, von wo aus es einzig werden kann, wie alles Menschliche: in den Menschen.

Freilich darf diese Aufgabe, an der sich Lehrer sehr verschiedener Parteirichtung beteiligen könnten, nicht mit jenem billigen Optimismus unternommen werden, der den Großteil der Erziehungswissenschaft kennzeichnet. Dieser Optimismus rührt aus einem psychologischen Fehlschluß her: der Lehrer sieht in den Kindern vor sich seine Kindheit und schließt: was mir gelang, kann auch ihnen gelingen. Dieser Schluß birgt nicht weniger als drei Fehlerquellen. Erstens sieht jeder erwachsene Mensch seine eigene Kindheit falsch, d. h. unter der nachträglichen Berichtigung seines heutigen Standpunkts; diese Einsicht hat die Psychoanalyse unabweisbar erhärtet. Zweitens trifft der Vergleich nur den sehr kleinen Teil von Kindern, die dazu veranlagt sind, auch Lehrer zu werden. Denn es gehört eine ganz bestimmte Seelenlage dazu, sich für den Lehrberuf zu entscheiden; ein gewisser Verzicht auf unmittelbare politische Tätigkeit, denn der Lehrer bereitet bestenfalls die Zukunft vor, niemals formt er die Gegenwart, und nur das heißt Politik. Außerdem eine bestimmte Beziehung zur Jugend, zur eigenen und zur fremden, eine bestimmte Beziehung zum Wissen überhaupt, doch wiederum keine so starke und einseitige, das nur seine unabgelenkte Vermehrung und Vertiefung, nicht aber seine Weitergabe reizte usf. Wir wollen hier keine Seelenkunde des Lehrers schreiben, sondern nur die Sonderbedingungen andeuten, unter denen ein junger Mensch steht, der Lehrer werden will und es geworden ist. Der Großteil der Jugend steht nicht unter diesen Sonderbedingungen, sondern unter sehr verschiedenen, auch in sich sehr verschiedenen, anderen. Dieses kennenzulernen muß sich der Lehrer bemühen, statt seine eigenen ihnen gleichzusetzen. Und die dritte Fehlerquelle ist eine gesellschaftliche: der Lehrer steht als unabsetzbarer Staatsbeamter, ähnlich wie der Richter, in einem höheren Grade außerhalb des Klassenkampfes als der freie Unternehmer oder der freie Arbeiter. In Zeiten freilich, wo der Staat selbst den Klassenkampf führt, muß er diese seine Freiheit gegenüber dem Staat dauernd verteidigen, wenn er sie behalten will; aber es ist ihm dies immerhin leichter als dem der Willkür preisgegebenen „freien", d. h. vogelfreien Proletarier, und in gewissen Zeiten vielleicht sogar leichter als dem unter dem Innungsdruck stehenden Industriellen. (Man denke an Walther

Rathenaus Beziehungen zu seinen Berufsgenossen!). Der Lehrer soll nun von diesem Vorrecht weitgehenden geistigen Gebrauch machen, wie wir das eben andeuteten, aber er soll niemanden schelten, der dieses Vorrecht nicht besitzt und aus diesem sehr einfachen Grunde auch keinen Gebrauch davon machen kann. Alles Gezeter gegen „Klassenkampfgesinnung" sollte er also lassen, da ihn seine eigenartige Berufsregelung von vornherein aus der Notwendigkeit des Klassenkampfes ausschließt, was kein Verdienst ist, sondern eine Verpflichtung.

So ist es ein sehr unjugendliches Wort, das als erstes Ergebnis der seelenkundlichen und gesellschaftswissenschaftlichen Selbstbetrachtung des jungen Lehrers zu buchen ist: das Wort *Verzicht*. Er wird nur dann etwas erreichen, wenn er sich über die ihm gesteckten Grenzen von vorneherein klar ist und sie nicht zu überfliegen sucht.

Diese Grenzen aber werden verschieden liegen, je nach dem Schultypus, für den sich der Lehrer entscheidet.

Die Schule

Es sei erlaubt, im folgenden die Ausdrücke „Bekenntnisschule" und „Simultanschule" in folgender Bedeutung einander gegenüberzustellen: Bekenntnisschulen sollen uns alle diejenigen heißen, die ihre Schüler um einen festen, diesen oder doch ihren Eltern gemeinsamen Wertkern sammeln, sei dieser nun irgendwie religiös, sei er weltlich. Simultanschulen sind dann solche Anstalten, in denen grundsätzlich Kinder aus den verschiedensten Kreisen gemeinsam erzogen werden. Wie bekannt, gehören unsere Volksschulen im allgemeinen der ersten Art an, unsere höheren Schulen fast ausschließlich der zweiten. Allerdings sind auch sie, wie wir bereits sahen, durch den deutschkundlichen Einschlag der neusten Schulreform, in gewissem Sinne Bekenntnisschulen geworden.

Es ist einleuchtend, daß die Wertfrage für Bekenntnisschulen und für Simultanschulen ein sehr verschiedenes Gesicht hat, d. h., daß vom Lehrer unbezweifelte Minimum an Werten ist in der Bekenntnisschule jeder Art größer als in der Simultanschule: sie hat also mehr Voraussetzungen weltanschaulicher Natur, verlangt mehr Gleichheit in Gesinnung und Mitteln auch unter ihren Lehrkräften, entsprechend dieser stärkeren Gleichheit unter ihrem Schüler. Solche Lehrer also, die von einem der bezeichneten Wertkerne hier leben, werden für solche Schulen ausschließlich in Betracht kommen. Das heißt aber nicht, daß sie ihrer-

seits nicht auch an simultanen Schulen unterrichten könnten – unter welchen Bedingungen, werden wir noch erörtern –, nur eine Bekenntnisschule fremder Art wird ihnen verschlossen sein. Die Wertfrage ist aber auch für die Bekenntnisschulen nicht gelöst, sondern nur vereinfacht. Einmal gibt es innerhalb jeder großen Weltanschauungsgruppe soviel Unterschiede und Streitfragen, daß sie sich immer wieder entzünden kann, und zweitens sind ja nur die Eltern der Schüler und die Lehrer einen Sinnes – die Schüler aber tragen ihren jungen Zweifel gerade an denjenigen Wertkern heran, um den die betreffende Schule sich sammelt. In der Auseinandersetzung mit diesem Zweifel wird nun auch hier die Frage nach der Wahrheit lebendig, die im Innersten jeder Wertfrage schlummert.

Es ist die Frage, ob die Wahrheit ein unschätzbares und unter allen Umständen zu wahrendes Gut sei, oder ob man um bestimmter Ziele willen auf sie zu verzichten habe. Wir wissen, wie stark unserem Zeitalter, das nicht schlechter ist als andere, nur erkennender und deshalb selbstkritischer, der Zweifel an diesem Machtanspruch der Wahrheit emporgestiegen ist. Ibsens „Lebenslüge", der Romantiker und wieder Gustav Landauers „Wahn", der „Mythos" vieler Modernen scheinen auf einen anderen Weg und vor allem auf ein anderes Ziel hinzuweisen. Warum soll nicht, so könnte man fragen, die Schule auf die Leidenschaftlichkeit der Wahrheit verzichten, besonders die Bekenntnisschule, und dasjenige Ziel fördern, daß ihr als Wertkern zugleich Voraussetzung ist? Die Antwort würde sich aus jedem tatsächlichen Versuch sofort verneinend ergeben, und hat sich schon hundertfältig ergeben. Im Weltanschaulichen darf es noch weniger Storchmärchen geben als im Gebiete der sexuellen Aufklärung, wo es ja, nach den allerneuesten Meinungen, sogar einer gewissen Stimmung der Kinder vorübergehend entgegenkommt. Man könnte vielleicht sagen, daß die nicht voll zutage tretende Wahrheit, wenn auch nicht die Lüge, gleichfalls einem gewissen Kindesalter angemessen ist, weshalb die Volksschule im höheren Grade Bekenntnisschule sein dürfe als die höhere Schule, die ja in höhere Altersklassen hinaufführt. Aber man mache nur einmal einen wirklich folgerichtigen Versuch mit dem System unwahren Unterrichts, über den man sich aber auch vorher durchaus klar geworden ist. Man wird sehen, daß es einfach nicht geht; daß die ungeschriebene Voraussetzung zwischen Lehrern und Schülern die gleiche ist wie in jedem Gespräch zwischen

zwei Menschen, nämlich, daß der andere nicht lügt, und man wird das noch so hohe Ziel, um dessen Willen die Wahrheit zurückzutreten habe, doch nicht mehr auf diesem Wege erreichen wollen. Dies aber heißt nicht, daß es kein Geheimnis gebe: es heißt nur, daß unser Geheimnis am Anfang des Lebens steht und am Ende, in Gebot und Tod des Einzelmenschen, in Schöpfung und Erlösung der Welt, daß es auch von diesen Rahmentatsachen auf unser tägliches Leben einwirken muß, daß es aber nicht durch einen Selbstverzicht der Vernunft gleichsam als Barrikade mitten auf unseren Weg gestellt werden darf. Das Geheimnis Gottes und der Schöpfung, der Natur und der Geschichte ist geheimnisvoll genug, es bedarf zu seiner Sicherung keiner Selbstentmannung der Vernunft. Eine Weltanschauung, die das Geheimnis leugnet, ist in Wahrheit gar keine „rationalistische", weil sie nämlich den Weg der Vernunft nicht zu Ende zu gehen wagt und deshalb niemals an die schöpferische Grenze des Geheimnisses stößt. Umgekehrt aber ist eine Weltanschauung, die sich mitten in den Weg der Vernunft geheimnisvolle Hemmungen pflanzt, gar keine „methaphysische", sondern sie ist rationalistisch, weil ihr Geheimnis nicht Tatsache der Schöpfung ist, sondern nur ein Gedankending.

Diese Überzeugung wird, wie ich meine, die Bekenntnisschule jeder Art, und vor allem die religiöse in ihrer Stellung zur Wahrheit festzuhalten haben. Auch sie also hätte einen Teil derjenigen Tugenden zu entwickeln, auf deren voller Entfaltung die Möglichkeit der Simultanschule beruht.

Auch für diese freilich gibt es ein weltanschauliches Minimum, daß der Lehrer besitzen muß, um die Voraussetzungen seiner Tätigkeit und Anstellung zu erfüllen. Wer die Überzeugungen Bernfelds teilt, könnte höchstens dann innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung unterrichten, wenn er seine Aufgabe als eine rein technische faßt und bewußt ein „Stundengeber" wird, nicht aus Mangel an Weltanschauung, sondern aus den klar zu Ende gedachten Folgerungen der eigenen, die in der heute gesellschaftlich herrschenden keinerlei Ansatzpunkte finden zu können glauben. Eine solche Haltung wäre nicht zu schmähen, zu dem wir der Überschätzung des „erziehenden Unterrichtes" bereits aus anderen Gründen entgegentreten mußten, und ein solcher Lehrer also immer noch mindestens Durchschnittliches würde leisten können. Aber natürlich ist es nicht erwünscht, daß die Mehrzahl der Lehrer aus derart

tief resignierten Kräften bestehen. Auf der anderen Seite verlangt dieses Minimum keinesfalls eine restlose oder nur mehrheitsteilige Bejahung der heutigen Gesellschaftsordnung. Wer die verlangt, verkennt eine der wichtigsten Eigenschaften jeder geschichtlichen „Zeit", die uns allerdings gerade die üblichen geschichtsphilosophischen Benennungen der Epochen immer wieder verderben: nämlich die Einsicht in die Vielzeitigkeit jeder Zeit. In jeder Gegenwart stecken die verschiedensten Schichten, nicht nur einfach Vergangenheit und Zukunft, sondern sehr mannigfaltige sich überlagernde Gebilde, von denen die Vergangenheit der einen der Zukunft der anderen gegenüberliegen kann. Gerade innerhalb dieser Vielschichtigkeit, in der sich ja sogar jedes einzelne Menschenleben abwickelt, gewinnt der Geschichtsverlauf seine Gestalt, allerdings auch seinen kampfreichen und tragischen Charakter. Es gibt niemals die „Gegenwart" schlechthin, und die Frage „Was ist die Zeit?" wird niemals selbsttätig von ihr selbst beantwortet, von ihren „herrschenden Strömungen", von ihrer „Richtung", sondern immer vom zugleich entscheidenden, also verneinenden Menschen und vom Lenker der Geschicke, mit dem der Mensch in einem rätselvollen, aber wirklichen und tätigen Zwiegespräch steht. Deshalb darf jeder, der irgendwelche Ansatzpunkte in der Gegenwart für die Zukunft sieht, von ihnen her wirken, auch als Lehrer, wenn er sich auch hüten muß, diese Ansatzpunkte mit der ganzen vorhandenen Gegenwart schlechthin gleichzusetzen und alles andere zu übersehen. Er wird dann aber, um mit Kant zu sprechen, seine Schüler nicht für den bisherigen Gesellschaftszustand, sondern für einen künftigen besseren vorzubereiten suchen.

Die besondere Schwierigkeit einer derartigen Haltung gerade in der Simultanschule beruht darauf, daß die verschiedenen Lehrer sehr verschiedene Wertgesichtspunkte an die gleichen Schüler heranbringen werden. Deshalb wird eine gewisse Geschlossenheit innerhalb des gleichen Kollegiums immerhin anzustreben sein; zur Entfaltung simultaner Tugenden bleibt gegenüber der Vielfalt der Schülermeinungen Raum genug. Ganz aber ist auch eine solche Geschlossenheit nicht zu erreichen, und wohl auch nicht zu empfehlen; nur muß dann mit besonderer Sorgfalt jeder Lehrer sich selbst auf seinen letzten Wertgesichtspunkt zurückführen und diese auch den Schülern, wenigstens den reiferen, zu erkennen geben.

Damit stoßen wir auf die beiden Grundtypen von Lehrern, die überhaupt für Simultanschulen in Frage kommen.

Unter den älteren Lehrern, die heute an (meist höheren) Simultanschulen wirken, aber auch wohl gelegentlich unter den jüngeren, wird sich ein Typus finden, der durch die Relativität seiner Wertungen für diese Schulgattung vorher bestimmt ist. Diese Haltung, die persönlich sehr liebenswert sein kann, wenn sie wirkliche echte Tragik ist, wie etwa bei Max Weber, und kein Dogma der Unentschiedenheit wie bei vielen jüngeren Menschen, stammt aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus. Sie ist ermöglicht durch den wirtschaftsfreien Beruf des Lehrers, und schafft eine gleichsam ästhetische Situation im Sinne Kants und Schopenhauers: Wohlgefallen oder Mißfallen ohne Interesse. Man muß an Lessings bekanntes Wort denken, daß er das Streben nach der Wahrheit der Wahrheit selbst vorziehen würde. Aber dieses Wort hat einen doppelten Ausgang: der deutsche Idealismus und schon Lessing selbst wählten gleichsam das Streben nach der Wahrheit, *die man nicht hat.* Der echte Ring vermutlich ging verloren! In dieser Nutzanwendung ist die Philosophie des Als–ob vollkommen vorgebildet und zugleich der Relativismus der wirklich vorhandenen Werte, der sie ermöglicht und ihr entspricht. Im Unterricht, besonders dem der Simultanschule, kann diese Haltung trotzdem großen Nutzen bringen; sie kann die Einsicht in unbequeme Tatsachen lehren, Verständnis für Andersdenkende wecken und mag, in ihrer höchsten Form, zu einer gleichsam kosmischen Relativität führen, die selbst das Verneinende, wie Goethes Mephisto, zu einem werteschaffenden Glied im unerkannten Heilsplan Gottes macht.

Aber höher noch als diese höchste Höhe, die der Relativismus erfliegen kann, ist die geringste Entscheidung des einfachsten Menschen zur Tat. Doch kann auch ein so Entschiedener – und dies ist der zweite Lehrertypus, der für die Simultanschule in Betracht kommt – sich, vielleicht vorübergehend, vielleicht für immer, einer Lehrarbeit zuwenden, die in Gemeinschaft mit anders Entschiedenen vollzogen werden muß. Er wird zwar auch, um nun den zweiten Ausgang aus Lessings Wort zu zeigen, nach der Wahrheit streben – aber nach der Wahrheit, die er hat, oder besser: die ihn hat. D. h.: er hält sie nicht in der Hand, aber sie ist ihm doch auch nicht gänzlich verschleiert wie das Bild von Sais, jenes wirkliche Sinnbild des deutschen Idealismus, dem der Schleier wichtiger war als

das, was hinter ihm stand, die „Erscheinung" der Dinge wichtiger als die „Dinge an sich". Jenem Entschiedenen ist seine Wahrheit kein verschleiertes Bild, sondern ein fernleuchtendes Licht, das man gleichfalls nicht schon in der Hand hält, das aber den Weg auf sich zu bestimmt. Will er aber im „Simultanen" wirken, so muß allerdings das Wissen vom Teilcharakter seiner Wahrheit hinzukommen, die vielen etwas sein kann, aber nicht allen, wie ihm und den Seinen, alles. (Vergleiche z. B. den talmudischen Begriff der „Gerechten der anderen Völker", die nach Meinung der jüdischen Tradition gleichfalls Anteil an der kommenden Welt haben.) Solcher Haltung wird das Zusammenwirken mit anderen immer möglich und zuweilen geradezu Bedürfnis sein: sie wird glauben dürfen, indem sie ihren Weg geht, zugleich andere auf dem eigenen Wege und alle in der menschlichen Weggemeinschaft zu stärken. Für den Einzelnen ist es zwar richtig, daß er aus den unendlichen Möglichkeiten der Welt, die z. B. das schweifende Jünglingsalter noch fast unverkürzt anbietet, einige wenige auswählen muß, um zur Wirklichkeit seinen eigenen Wesens zu kommen, und man kann fast die Gleichung aufstellen: Je mehr Wirklichkeit ein Mensch hat, um so weniger Möglichkeiten hat er. Aber die volle Wirklichkeit der Menschheit erschöpft sich doch nur in der Fülle ihrer Möglichkeiten, die im Einzelnen Teilgestalt, Teilwirklichkeit geworden sind, im ganzen aber, sich „ergänzend", zusammengehören. D. h. freilich nicht, daß die Menschheit als Ganzes das Bild einer ungerichteten und unbewältigten „Möglichkeit" aller Triebe und Leidenschaften bilde, sondern daß die vielfachen Teilverwirklichungen insgesamt sämtliche vorhandenen Möglichkeiten bewältigen, so daß gleichsam keine einzige „freie", ohne ihren Herrn gefunden zu haben, mehr die Welt beunruhigt. Von hier aus ist ein System wahrer Duldung zu errichten, daß die Einzelnen so gut umfaßt wie die Völker und Religionen, indem es alles Einzelne auf seinen Ort im Gesamtplan stellt. Wir möchten auch glauben, daß manche der wirklich großen Täter solcher Einsicht gewesen sind: es gibt neben dem Typ der großen Einseitigen auch die großen Vielseitigen, oder besser: Vielsehenden, die, wie z. B. Esra oder der Freiherr von Stein nicht aus apokalyptischer Verhüllung des Auges ihre Kraft zogen, sondern aus der nüchternsten Erkenntnis der Gegenwart, und die den Mut der Tat schöpften aus dem tiefsten Brunnen der Seele: aus dem Brunnen der Verzweiflung.

VIKTOR VON WEIZSÄCKER

KRANKENGESCHICHTE[1])

Die Krankengeschichte

Es kommt nicht ganz selten vor, daß ein Bauer zum Doktor kommt und nicht zum Arzt. Es tut ihm „da im Leibe" weh; er will wissen, „was das eigentlich ist". Er fragt gar nicht, was man dagegen tun soll, sondern nur, was es zu bedeuten hat. Der junge Doktor untersucht seinen Leib und die anderen Organe, aber er findet nichts. Er ist unerfahren; so sagt er dem Bauern: „Es ist nichts da." Dieser geht mit vertieftem Zweifel fort. Er hat auch recht und der Doktor hat unrecht; es ist etwas da. Der Doktor *muß* den Namen dafür finden; nur muß es der rechte sein. Wo ein Ding den rechten Namen noch nicht gefunden hat, da irrt es durch die Welt, ruhelos, bis es ihn findet. Wie will der Bauer finden, *was* ihm weh tut? In ihm war der Drang zu wissen, „was es sei", tatsächlich noch stärker, als der Drang, den Schmerz loszuwerden. Das ist von Bedeutung; aber der Doktor hat nicht verstanden, was es bedeutet. Es bedeutet, daß der Bauer selbst einen Unterschied machen kann, den der Doktor noch nicht völlig begriffen hat, nämlich, daß etwas wehtun kann, obwohl „nichts Rechtes" da ist. Das hatte der Bauer nämlich bereits selbst dunkel erfahren, daß ihm anders zumute ist, als wenn ein Geschwür oder sonst „etwas Rechtes" da wäre. Daher war der Drang zu wissen stärker, als der nach Arznei oder Messer.

Freilich kann eine solche Szene auch ganz anders aussehen, wenn nichts „Rechtes" da ist. Daß es aber überhaupt so sein kann, wie hier beschrieben, das hat seine Wichtigkeit. Wir wollen hier nicht die vielen Möglichkeiten beschreiben, sondern ein Wesentliches erfassen. Das Wesentliche ist, daß einer, der sich selbst nicht helfen kann, einen Drang haben kann, zum Doktor als dem, der ein *doctus* ist, zu gehen und daß er um des Wissens noch mehr als um des Helfens willen geht. Er handelt so, als ob er wüßte, *daß auch das Wissen helfen kann.* Er hat einen solchen Satz nie gehört, einen solchen Gedanken nie gedacht; er hat nie sich psychologisch klar gemacht, daß auch der Zweifel *das* sein kann, was ein Leiden ausmacht; überdies tut es ihm eben weh. Trotzdem kann eine solche Szene geschehen und darum gerade ist sie lehrreich. Sie betrifft das Wesen eines Dings.

[1]) Vgl. Jahrg. I, Hefte 1 und 3: Stücke einer medizinischen Anthropologie.

Natürlich geht der Bauer zu einem zweiten, einem älteren Arzt. Da stellt sich heraus, daß der erste Arzt doch recht hatte; an den Organen ist nichts zu finden. Der zweite Arzt bringt aber schnell heraus, daß der Bauern um einen Acker prozessiert. So sagt er: „Von der Aufregung kommen die Schmerzen; du darfst dich nicht aufregen." Das leuchtet dem Bauer nicht ein, er kann nicht begreifen, wie das die Schmerzen machen soll. Er hat auch ganz recht, daß man die Schmerzen so noch nicht erklärt hat. Wie soll er sich außerdem anstellen, um sich nicht über das Unrecht aufzuregen?

Beim dritten Arzt stellt sich heraus, daß die beiden Vorgänger doch nicht ganz im Irrtum waren. Aber dieser begreift mehr: daß der Bauer um den Acker, der das Geld nicht wert ist, prozessiert, kommt aus tieferen Gründen. Er war schon als Knabe ein Rechthaber geworden, denn ein strenger Vater ließ ihn nicht aufkommen. So hat er sich an verbissene Ohnmacht gewöhnt; aber jetzt muß er sich endlich einmal beweisen, daß er auch der Stärkere sein kann; im Prozeßgegner steckt insgeheim der Vater, der Acker ist insgeheim die Mutter, die ihm der Vater schon immer wegnahm. Dieser Arzt, wir sehen es, hat analytisch denken gelernt. Er hat aber keine Zeit und findet eine analytische Seelenbehandlung nicht durchführbar. So sagt er nichts und gibt dem Bauern ein Rezept und ein Heilversprechen, daß es helfen wird. Er weiß, daß er Eindruck auf den Patienten gemacht hat und daß ein Rezept zuweilen hilft, wenn der Patient das glaubt, was der Arzt nicht glaubt, weil der Arzt ihm der rechte scheint, – nämlich, daß die Arznei die rechte für sein Leiden sei.

Der Bauer erwartet tatsächlich, daß das Rezept ihm helfen wird. Dieser Arzt hat ihm mehr imponiert als die bisherigen. Es wird auch entschieden besser, aber nur eine Zeitlang. Was war geschehen? Der Bauer hatte, als er zum dritten Arzt ging, vergessen, daß er ursprünglich nur wissen wollte, „was es eigentlich ist". Er hat statt dessen sich einbilden gelernt, er habe ein Mittel für die Krankheit gesucht, nicht bloß den Namen der Krankheit. Darin steckt aber ein Fehler, der sich rächen wird, sich schon zu rächen beginnt, als die Schmerzen wiederkommen. Er glaubte zu glauben, das Mittel des dritten Arztes werde helfen, und hatte vergessen, daß dies gar nicht die ursprüngliche Frage gewesen, die er dem ersten Arzt gestellt hatte. Er hat das tatsächlich vergessen;

daher war sein Glaube aufrichtig und doch verkehrt. Eben, weil er aufrichtig war, findet der Bauer jetzt den Weg zu seiner *ersten* Frage nicht zurück. Er ist gleichsam in einer Glaubensirrung befangen, die sich noch näher beschreiben läßt. Der Doktor ist ihm zum Arzt geworden. Bei seinem ersten Besuch glaubte er an das Wissen, beim dritten lernte er an den Träger des Wissens, den Arzt glauben. Weil der dritte Arzt ihm doch imponiert hatte, wurde er sich und seinem Glauben ans Wissen untreu, und ohne es zu wissen, glaubte er jetzt an den betreffenden Menschen, lernte er an diesem schließlich auch zweifeln. Denn die Schmerzen wurden jetzt erst heftig. – Und so hatte er also den richtigen Arzt immer noch nicht gefunden. Er ist, sagt er sich jetzt, offenbar schwer zu finden; mein Fall muß wohl ein besonderer Fall sein und seine Krankheit meine seltene Krankheit. Drüben in der andern Stadt ist ein ganz besonderer Arzt. Er geht jetzt zu dem berühmten Homöopathen. Da ist denn freilich alles ganz anders. Hier muß sich alles entscheiden. Und in der Tat, viele haben ähnliche Irrfahrten hinter sich und endlich hier Hilfe gefunden. So geht es auch dem Bauern. Auf Monate hinaus ist er geheilt. Damals hat er auch seinen Prozeß endgültig verloren.

Wir begegnen ihm erst nach Jahren wieder. Er hat mancherlei unterdessen erlebt. Plötzlich war er an einer schweren Gallensteinkolik erkrankt; bald darauf war er operiert worden, der Chirurg fand eine Vereiterung und Steine. Man hat ihm gesagt, die früheren Beschwerden wären auch schon von den Steinen gekommen. Vater und Mutter waren inzwischen gestorben. Es ging ihm nicht schlecht, er hatte keine Schmerzen mehr, aber er war ein Unzufriedener, von Widrigkeiten Umgebener. Wir interessieren uns nicht dafür, er hat jetzt einen Arzt zu befragen die Kosten nicht mehr wert gefunden. –

Nur ein vielseitig gutgeschulter Mediziner kann alle Phasen dieser Krankengeschichte ganz analysieren und mit dem Stande unseres Wissens recht deuten. Er weiß, daß Störungen und Schmerzen der Gallenwege von psychischen Faktoren abhängen. Er weiß, daß die neurotische Einstellung sich immer auf einer frühkindlichen Entwicklung der Psyche aufbaut. Er weiß, daß „Kunstfehler" im alten Sinn von keinem aller dieser Ärzte gemacht worden sind und daß auch, wäre die Kunst von allen fünfen im ersten vereinigt gewesen, das Schicksal des Bauern vielleicht ähnlich verlaufen wäre. Denkt er modern, so wird er den ersten drei Ärzten, jedem auf verschiedene Weise, vorwerfen, daß sie keine energische Psycho-

therapie einleiteten und so vielleicht die Krämpfe der Gallenwege und damit die schließlich lebensgefährliche Entzündung sowie den endlosen Rechtsprozeß und die endliche Verbitterung verhinderten. Dergleichen ist möglich, aber ein exakter Beweis dessen, was geworden *wäre*, ist nicht zu erbringen. Ein moderner Arzt würde auch dazu neigen, es sei kein Zufall, daß hier gerade ein solcher Mensch gallensteinleidend wurde; beides sei vielmehr Ausdruck derselben Persönlichkeitsartung und nur nach zwei verschiedenen Richtungen gewendeter Ausdruck derselben Sache. Offenbar stammten diese Ärzte aus verschiedenen Generationen, verschiedenen Richtungen. Die Sache ist schließlich noch erträglich abgelaufen, sie hätte aber vielleicht sehr viel besser oder, bei einem schlechteren Chirurgen, noch sehr viel schlimmer ablaufen können. So wird man es von der Medizin aller Zeiten aber sagen können.

Durch unsere Geschichte geht aber noch ein roter Faden, den der geschulte Mediziner aus dem Wissenstande heraus nicht analysieren kann. Sicher war hier noch etwas nicht in Ordnung, wofür man den Arzt und seine Wissenschaft, so scheint es, nicht recht haftbar machen kann, denn man müßte den Kranken dafür anklagen. Es ist das sein Untreuwerden gegen seine erste Absicht, als er zum ersten Arzt ging: nur einmal zu fragen, „was es eigentlich ist". Damals konnte ihm dieser Arzt freilich sagen: „Du weißt selbst was es ist, es ist der boshafte, törichte Trieb, zu prozessieren; und wenn du sofort aufhörst, bist du gesund." Damals war noch Hoffnung, daß der Bauer merkte, er habe daran selbst schon gedacht; daß er aber zu feige, zu ängstlich und vielleicht objektiv nicht sicher genug war. Später vergaß er das und dieser Weg war beim zweiten Arzt schon halb verbaut. Der zweite Arzt drückte sich falsch aus, als er sagte, es käme von der Aufregung des Prozesses: er hatte einen Namen, aber einen falschen. Denn der Prozeß regte ihn auf, weil er ungerecht und sinnlos war, und weil er das irgendwo in einem fernen Winkel seiner Seele sogar wußte. So fand der dritte Arzt bereits die Mauer eines gänzlichen Vergessenhabens des Ursprungs: eine Verdrängung vor. Sein „suggestiv" wirken-sollendes Mittel bestätigte dem Bauern die Krankheit und verstärkte die Verdrängung: zumal das *Mittel* nützte und nicht die *Umkehr*, die hätte heilen können. So ist aus einem wesentlich moralischen Fall ein wesentlich ärztlicher Fall *geworden*.

Der Ausdruck „moralischer Fall" ist aber ein vorläufiger und nur ange-

nähert richtiger, wie die medizinische Darstellung nur angenähert richtig ist. Die Ursprungssituation wird dadurch aber interessant, weil man beim ersten Hinsehen sie als geheimnisvollen Übergang aus moralischer Sphäre in natürliche oder medizinische Sphäre fassen kann. Offenbar kündet sich hier ein großes Thema an, das doch zunächst schattenhaft und rätselhaft bleibt. Die Psychologie, so scheint es, darf ja erst anfangen, wenn die Moral aufgehört hat, und umgekehrt. Hier aber haben wir es mit einem wichtigen *Übergang* oder *Zusammenhang* zu tun, der, wie man bei tiefem Graben in einer Krankengeschichte bemerkt, zu jeder Krankengeschichte gehört. Um ihn überall zu finden ist nötig, daß man das Schicksal eines Menschen in allen seinen Beziehungen zur Umwelt und allen seinen Verkettungen in der Geschichte betrachtet. Man muß der *Fülle* des Wirklichen offen stehen, dann eröffnet sich dem Blick auch die sachliche und allgemeingültige Erkenntnis, daß jener Sonderfall des Bauern ein Beispiel eines Lebensgesetzes ist. Natürlich stand hier bei unserem Bauern eine spezifisch neurotische Reaktion im Beginn der *Darstellung* und das ist ein zufälliger Umstand, der hier willkürlich gewählt wurde, weil sich die Dinge szenisch übersichtlich abspielten. Jedenfalls aber hätte nun beim zweiten Arzte eine viel gewaltigere Kraft des Bauern dazu gehört, den ursprünglichen *Wissens*zweifel aufrecht zu halten, gegen denVersuch einer Behandlung durch Mittel, die nicht ein Wissen bringen. Aber auch der zweite Arzt war bereits in schwierigerer Lage als der erste und hatte eine größere Kraft der Therapie, einen komplizierteren Schatz an Worten und Erkenntnissen nötig, als der erste, um die Umkehr zu bewirken. Und dies alles gilt in noch verstärktem Grade beim dritten und vierten Arzt. Beim fünften kommt es zur lebensgefährlichen Katastrophe und die Schicksalslinie mündet in einer Szene, die, für sich und abgelöst von der Vorgeschichte, moralisch indifferent, gleichsam endgültig naturalisiert ist. Der Historiker hat ein scheinbar gutes Recht, diese Schlußszene als eine *erste* zu nehmen. Dann begänne die Weltgeschichte gleichsam statt mit dem Sündenfall mit der Krankheit. Wir können aber einmal die mythologische Ordnung auf sich beruhen lassen und nur unseren Patienten gelten lassen.

Deutung

Es ist gewiß ein einleuchtendes Axiom der Physik, daß da, wo ein Körper ist, nicht zugleich auch ein anderer sein kann. Auch da, wo ein

Mensch steht, kann nicht zugleich ein anderer sein; er steht dem anderen im Wege. Es ist aber schwerer einzusehen, daß ein dastehender Mensch auch *sich selbst im Wege* steht; und daß dies zu seinem eigentlichen Wesen als Mensch gehört, wodurch er sich von jedem Beliebigen, das *nur* Körper wäre, unterscheidet. Daß er sich selbst im Wege steht, ist vielleicht ein Geheimnis seiner Unruhe; der Mensch vermag nicht in Ruhe zu verharren. Freilich wird die Bewegung eines Menschen oft anders erklärt, nämlich so, daß er „auf einen Ruf antworte". Er geht, weil er dazu gedrängt wird oder weil er von etwas außer ihm angezogen wird. Dabei macht er also einem anderen Platz und verdrängt ein anderes zugleich. Dabei wird aber nicht deutlich, daß er sich selbst im Wege sei. Was es damit für eine Bewandtnis habe, wird erst dann klar, wenn die Bewegung geschieht, ohne daß der Mensch dadurch von der Stelle kommt. Einen solchen Zustand nennen wir nicht böse, aber wir erfahren auch ihn als etwas, was *nicht sein sollte*, nur auf andere Weise als das „Böse". Der tage- oder wochenlang auf der Stelle unbeweglich verharrende oder unablässig auf der Stelle tretende Mensch gilt uns als geisteskrank. Offenbar ist dies ein Mensch, der sich nicht zu etwas Neuem entschließen *kann*. Jeder motorische Akt verlangt das von ihm. Wenn er zum Beispiel dasteht und nun fortgehen will, muß er sich entschließen, ob er mit dem rechten oder dem linken Bein anfangen will; ein so harmloser Entschluß geschieht ihm mehr, als daß er ihn faßte; aber er ist auch eine Entscheidung; wenn sie sein Körper, der doch zu ihm gehört und der seinige ist, nicht treffen kann, ist er krank. Zwischen diesem Fall und dem des Bauern, der sich nicht entschließen konnte, den sinnlosen rechthaberischen Prozeß aufzugeben, gibt es viele Übergänge. Niemand vermöchte zu sagen, wo in dieser Reihe der Zwang aufhört und die Freiheit anfängt. Um zu wollen, muß er wollen können und so steht das Wollen *unter* einer Bedingung des Könnens. Er kann nicht alles wollen. Was er nicht wollen kann, tut er unter Zwang (sei es nun ein Etwas-tun oder ein Etwas-lassen). Unzweifelhaft ist der Bauer in solchen Zwang erst hineingeraten. Es gab eine Zeit, wo er das Prozessieren lassen konnte, und dann eine Zeit, wo er *allein* es nicht mehr lassen konnte. Als er diese zweite Zeit kommen fühlte, ging er zum Arzt, um einen Wissenden zu finden. Sein Unglück war, daß er nur einen Helfenden fand. Sein Unglück war ferner, daß er weiter, statt auf ein Wissen zu bauen, auf eine Persönlichkeit zu bauen anfing – davon wird noch zu reden sein.

Von nun an steht er sich selbst im Wege, denn er verliert etwas aus seinem Bewußtsein. Er wird unwissend gegen etwas, worin er früher wissend war, und hat den Faden verloren, an dem entlang er vorwärtsgehen konnte; er tritt jetzt gewissermaßen auf der Stelle. Auch als der Prozeß verloren ging, wurde er ein anderer; nur hat er jetzt keine Schmerzen mehr, ein *Symptom* ist verschwunden. In einem anderen Fall hätte diese „Heilung" auch von einem Glücksfall kommen können. Beide kamen nicht rechtzeitig, und in gewissem Sinn kam die Katastrophe und die Operation auch zu spät. Das Symptom ist weg, aber der bösartigverbissene Charakter bleibt: als Charakter tritt er auf der Stelle, mit dem Wissenwollen ist auch die Veränderlichkeit verschwunden. Auf irgendeine Weise verläuft aber jedes menschliche Leben auf diese Weise, auch das von irgendeinem Urteiler als „harmonisch" bezeichnete. Das Paradoxe ist nicht, daß ein fortwährender Wissensverlust aus dem Bewußtsein stattfindet, sondern daß dieser Wissensverlust die *eine* Seite der Persönlichkeitsgestaltung *macht*. Es kommt jetzt nur darauf an, was für ein Wissen der Einzelne jedesmal verliert, und was das überhaupt für eine Art von Wissen ist, die hier gemeint ist. Davon hängt ja offenbar auch ab, ob eine Not entsteht, die dem Arzt zutreibt, der vielleicht ein bestimmtes Wissen noch nicht verloren hat, und der es wieder geben kann. Freilich wird auch beim Arzt derselbe Vorgang des bildenden Vergessens stattgefunden haben; es kommt also wohl darauf an, daß er etwas, was der andere verlor, noch oder wieder besitzt. Das Wort „So ihr nicht werdet wie die Kinder" hat nicht die Bedeutung, daß dem Unwissenden als solchem Hilfe kommt, sondern die, daß im Gegenteil ein verlorenes Wissen – das kindliche – wieder kommen muß, wo eine Not herrscht. Das gilt auch von der Not, die den Archäologen, den Physiker, den Biologen hintreibt zu dem Teil seiner selbst, den er „vergessen" hat. Der Drang und die Not, es *wieder* zu erfahren, ist die zu lindernde Krankheit des Daseins.

Womit der Mensch sich selbst im Wege steht, das wäre also dieser sein Wissensverlust. Durch ihn bekommt er die Unruhe, welche ihn nicht vom Flecke bringt, sondern wie die Unruhe in der Uhr pendelnde Maschine bleibt. So wird jene Ruhe des auf der Stelle Tretenden, der zwar weiß, was er weiß, aber nicht weiß, daß jedes Wissen zugleich ein Nichtwissen ist, zur Krankheit. Darum mußte der Arzt wieder ein Doktor, ja sogar ein docens, ein Lehrender werden. –

Vielleicht enthält aber der Ausdruck, daß jede Not ein Wissenwollen ist, bereits eine Korrektur der Behauptung, daß es ein Wissensverlust sei, was die Not schafft; denn: ist das Verlorene eigentlich ein Wissen gewesen? und ist das Wiedergewußte dasselbe wie das Verlorengewesene? Gewiß ist nur soviel, daß in der Not dies *Fragende* enthalten ist, daß im Wissen *Linderung* kommt und daß so in allem Leiden eine Frage an die Wahrheit, in allem Helfen eine Antwort darauf liegen kann. Unsere Krankheiten haben etwas mit unseren Wahrheiten zu schaffen. In unseren Zuwendungen zur Krankheit kann auch Neugier, also ein Spiel mit der Wahrheit, und in unsern Wegwendungen von der Krankheit kann Angst vor der Wahrheit liegen, also in jenem Spiel und in dieser Angst doch immer eine geheime Beziehung auf Wahrheit.

Hier stoßen wir also wieder auf jenes beunruhigende Thema: was ist denn dies, wodurch die Not nicht nur eine Not, sondern auch ein Wissenwollen wird, wo hängt denn das Kranksein mit dem Abgeschnittensein von Wahrheit oder Erkenntnis zusammen? Darüber kann man sich nun freilich wieder *Gedanken* machen. Man kann das Thema psychologisch oder spekulativ, man kann es moralisch, theologisch oder philosophisch behandeln. Daß man alles dies auch kann, würde aber immer nur bedeuten, daß sich die Verkettung von Not und Wissenwollen immer neu bestätigt: alle jene Gedankenbildungen würden das Geheimnis zunächst nur wiederholen, nicht aufdecken. Freilich wird man, wenn man der Not-Frage ihre Antwort auf solche Weise gibt, eine neue Erfahrung machen: jene psychologischen, moralischen oder theologischen Antworten können die Not heben – aber sie müssen es nicht. Und so wird sichtbar, daß nicht genug getan ist mit solchen Antworten; man wünscht jetzt zu erfahren, wovon es denn eigentlich abhing, ob derlei Antworten „befriedigen", „helfen", „lindern", „heilen", „befreien", oder ob sie alles dieses nicht tun. Es zeigt sich, daß noch etwas anderes da sein muß, was darüber wacht, ob all dieses Denken, Glauben, Erkennen, Fürwahrhalten auch der *Not* gilt oder nur sich selbst.

Das freilich wissen alle, die lehren, belehren, zureden und einreden, daß der Hörende die Erkenntnis und die Wahrheit annimmt oder ablehnt; wo mehrere hören, sind fast immer solche dabei, die nicht annehmen. Aber unter den Sprechenden wissen sehr viele nicht, daß unter den Hörern, die annehmen, wiederum solche sind, von denen trotz des An-

nehmens die Not nicht weicht. Das wissen auch *diese* Annehmenden selbst nicht deutlich, daß ihnen etwas anderes geschieht, als denen, die auch annehmen und die dabei eine Not verlieren. – Wenn nun alles dieses zwischen Arzt und Patient geschieht und wenn die Not also eine Krankheit ist, dann wird der Fall ein Unterfall der Therapie. Anders als in der Schule liegt ja der Akzent nicht auf dem Lehren und Wissen, sondern auf dem Helfen und dem Weggehen der Not: das ist jetzt die Hauptsache.

Die eigentliche Krankengeschichte

Jemand könnte sagen, alle jene Ärzte, außer dem ersten und dem letzten, hätten unrecht gehandelt; denn alle hätten dem Bauern sagen müssen: du bist gar nicht krank und ich bin nicht der rechte Mann für dich. Der Bauer jedenfalls sagt: Der einzige, der mir geholfen hat, war der Chirurg. Und er hat recht.

Aber der Chirurg, der in der Tat seine Pflicht getan hat und ein gutes Gewissen dabei bekommen hat, ist doch hier nur ein Funktionär, der den Wissensverlust nicht mehr herstellen kann noch will, sondern endgültig besiegelt. Diese letzte Szene ist auf einem Schlachtfeld gespielt worden, auf dem um mehr und anderes gekämpft worden war, als um die gesunden Organe, und auf dem bereits die Wissensleichen liegen, die zu überleben nicht Ruhm, sondern Beschämung für ein geschärftes Gewissen ist. Der Patient hat dabei auch ein gutes Gewissen bekommen, aber er hat ein Stück von seinem alten Wissen für immer verloren, und er kann nicht mehr zu ihm zurück – so wenig er das Organ wiederbekommt, das ihm der Chirurg entfernt hat. Man kann auch sagen: die letzte Szene, in welcher dem Kranken nun wirklich geholfen wurde, hat den Fall nur liquidiert. So gibt der Chirurg dem Kranken ein verstümmeltes Leben zurück, das so wie es jetzt ist, nicht sein dürfte. – Freilich: indem er ihm doch sein Leben erhält, erhält er ihm auch eine neue Chance: dies Leben, wenn neue Entscheidungen nahen, noch einmal zu entscheiden. Er hat als Funktionär der gesund gebliebenen Organe diesen Organen auch zu ihrem Recht verholfen: *da* zu sein bis zu einer neuen Entscheidung. Das gibt dem Chirurgen sein Recht, und das gibt auch *dem* Kranken recht, der geholfen haben will und nicht nach der Wahrheit fragt, wenn er zum Arzt geht. Was geht den Arzt die Wahrheit des Kranken an, was diesen die Wahrheit des Arztes? Wer so spricht, entzieht sich aber der

Wahrheit selbst, und wer von unserer Krankengeschichte nur die letzte Szene hören will, kann die vorhergehenden doch nicht ungeschehen machen. Der Bauer hätte beizeiten einen Wissenden, einen Doktor nötig gehabt, der ihm, anstatt ihm sein Leiden wegnehmen zu wollen, zuerst einmal das rechte Wort gesagt und den rechten Namen genannt hätte. Oder will man alle Behandlung durch Worte bekämpfen und bestreiten? So wenig hätte dies einen Sinn, daß vielmehr jeder Arzt eine Wortwirkung hat, auch wenn er dieses gerade leugnet, meidet oder gar nicht weiß. Unsere Krankengeschichte beweist es wie jede andere: die Wortwirkung ist, ob gut oder schlecht, unvermeidlich; immer ist sie da und formt am Kranken etwas zu oder weg, auch seine Schicksalslinie krümmend oder streckend, hebend oder senkend. Welcher schwere Körper vermöchte sich der gravitierenden Wirkungen auf jeden anderen zu entziehen? Nicht anders ist es mit Worten.

Jene Ärzte hatten also alle ein Recht und, da sie die Zuziehung annahmen, auch eine Pflicht, zu behandeln. Auch der erste hat eine Handlung begangen, denn die Wirkungen seiner Unterlassung sind in Schicksal und Geschichte des Kranken vielleicht unter allen Arten des Handelns die stärksten und folgereichsten gewesen. Gerade seine Handlung war die folgenschwerste, indem sie den Bauer mit dem Worte: „Es ist nichts da" zu einem Widerspruch reizten, mit dem er jetzt mehr leugnet als vor der Konsultation. Vorher leugnet er nur, daß bei ihm alles in Ordnung sei, und läßt dabei ganz offen, ob dies nicht vielleicht an ihm selbst liege; er läßt noch zu, daß der Fehler *in* und nicht *außer* seiner Willkür liege. Nach der ersten Konsultation wird das anders. Die Leugnung aber des Fehlers durch den, dem er sein Geld geben mußte, rührt eine Feindschaft, einen stillen Haß in ihm auf, denn er hatte ein Recht auf eine Hilfe. Er hat den Arzt ja bezahlt. Sein Haß leugnete bisher nur das Recht des Prozeßgegners; jetzt aber umfaßt sein Haß auch den Arzt, der ihm sein Recht nicht minder versagt, und so leugnet er auch die Aussagen des Arztes mit hinzu: es fehlt ihm ganz gewiß doch etwas im Leibe! Auf diesem Umweg über Haß und Haßgemeinschaft verdichtet er sein Leidensbewußtsein zur Feindschaft fremder Gewalt: wie Gegner und Arzt fremde Gewalten sind, so nun auch das mit jenen verbundene eigene Leiden. Und indem aus dem Innenleiden nun ein Außenleiden für ihn wird, kann es dahin kommen, daß er nun auch unfähig zur Kritik gegen

den neuen Arzt wird, der ihm sein Innenleiden nicht nimmt, sondern der sein Außenleiden statt dessen „behandelt", damit die Frucht seines Hasses noch hegend und pflegend. Alle vernünftigen Leute sind jetzt mit ihm einig, daß er ein armer Kranker sei, dem doch etwas im Leibe fehlen muß, und der Ausgang in Vereiterung gibt ihnen recht. Die objektive Naturgeschichte ist so das, was die erzählte Wahrheit des Hergangs überkrustet und zuletzt in den Augen aller Lügen straft, welche nur etwas von der objektiven Naturgeschichte wissen wollen und blind sind gegen die Wahrheit, die in dieser Geschichte steckt oder vielmehr in ihr waltet.

Diese Wahrheit der Krankengeschichte also ist ihre *eigentliche* gewesen, bis zu dem Augenblick, da man den Chirurgen rufen mußte, da alle Realität der Situation in die leibliche Bedrohung des Lebens übergegangen war. Von den Gestalten der *eigentlichen* Krankengeschichte reden wir also im Gegensatz zur äußeren oder naturwissenschaftlichen Krankengeschichte. Der Arzt begegnet nun dem Kranken ebenso oft im „eigentlichen" wie im naturwissenschaftlichen Stadium. Besser ausgedrückt: hinter dem Naturvorgang, der mit den Mitteln objektiver Erkenntnis wissenschaftlich erfaßt und (auch vom Kranken) gegenständlich gedacht wird, spielt sich jederzeit *die* Krankengeschichte ab, in welcher dieses Erfassen und Denken unabtrennbarer Bestandteil eben der Geschichte des Kranken ist; denn sein Erfassen und Denken tritt selbst als geschichtliche Macht der Krankheit auf, verschlimmernd oder heilend, je nach der Richtung, welche es nimmt. So ist es dann ganz sinnlos, in der eigentlichen Krankengeschichte von einer objektiven Diagnose *neben* der Therapie, von einem Erkennen, abgesehen vom Behandeln, zu sprechen, da vielmehr jedes Erkennen (verschwiegenes und gesagtes) schon Behandeln *ist* (falsches oder richtiges). Freilich entsteht der Schein, als könne man erkennen ohne schon zu behandeln, dadurch, daß man glaubt, ein Arzt könne das Erkennen durch Verschweigen zurückhalten und sein Behandeln auf hörbare, sichtbare, fühlbare Handlungen einschränken. Aber Schweigen ist ebenso wirksam wie Sprechen, Unterlassen ebenso wirksam wie Tun. Und alles dies gilt auch für den Kranken, sein Gespräch mit sich selbst, sein Handeln an sich selbst.

Welches ist nun der Weg, zur eigentlichen Erfahrung zu gelangen? Ein solcher Weg ist die Weggenossenschaft von Arzt und Kranken und in ihrer Monographie enthüllt sich, was man niemals objektiv darstellen

kann, was vielmehr Werden bleibt. Diese Monographie enthält immer nur *diese* einzelnen Krankengeschichten. Aber sie spricht nicht von der Krankheit, sie spricht nicht von der Naturgeschichte dieses speziellen Falles, sondern von seiner intensivsten, äußersten, wahrsten und wirklichsten Wirklichkeit für das Leben dieses Menschen oder den Tod dieses Menschen. Sie ist nicht die Beschreibung des Krankhaften, das objektiv passiert ist – nicht Nosographie – sondern sie ist die Betroffenheit des Lebens selbst in dem Kranksein; dieses Leben selbst kann immer nur das Leben *dieses wirklichen Menschen* sein. Aber nicht auf seine Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit, Individualität kommt es dabei an, sondern auf seine Wirklichkeit. Sein Individuelles, Eigentümliches, Differenziertes ist zuletzt doch immer ein viel Typischeres, Gesetzlicheres, als wir glauben möchten. Gerade seine Züge, seine Beschaffenheiten, das Datum und die ganze Kasualität an ihm ist belanglos. Und was an ihm kollektiv, allgemeingültig, natur- und seelengesetzlich ist, das hat Erkenntniswert „für uns", aber nicht Lebenswert für ihn. Seine Wahrheit kann weder nur individuell noch nur generell sein, denn sie muß seiner Wirklichkeit gelten: muß seiner Not ein Wissen bringen, wie auch seinem Wissen die Not nehmen, ihm helfen hieße.

Jede Vorwegnahme aber einer „*Idee*" des Menschen, jedes Antreten einer Erbschaft ohne eigenes Schaffen kann hier einen Raub am Kranken bedeuten, eine bloße Fremdherrschaft oder Selbstdarstellung des Arztes und seiner Wissenschaft, keine Erzeugung der eigentlichen Geschichte des Kranken. Wir müssen so leise, wartend, aufnehmend, hinnehmend an ihn herantreten, wie sonst kein Beruf es von uns fordern würde, und wir müssen in einem noch viel eminenteren Sinne, als irgendeine Wissenschaft dies jemals tun könnte, uns erfahrend, empirisch verhalten. Jede Wissenschaft hat die gebundene Richtung einer Frage, eines experimentellen Arrangements, und jeder Beruf hat die gebotene Form einer Überlieferung, einer Tradition und Institution. Es kann daher geschehen und geschieht fortwährend, daß in dieser gebotenen Form und ihrem Lärm jene leiseste Frage, die aber die wichtigste sein kann, unhörbar wird, so daß sie weder im Kranken als Frage anklingen noch im Arzt die Antwort laut werden kann. In diesem Augenblick gleiten sie nun beide von der eigentlichen Krankengeschichte ab und machen jetzt zusammen eine künstliche. Sie exemplifizieren jetzt eine Idee des

Menschen, aber nicht die richtige. Aus der eigentlichen Krankengeschichte wird jetzt eine nur schicksalhafte, sei sie nun eine rationalisierte und methodische oder eine irrationale, sprunghafte, formlose. Nicht als ob der Einsatz der Methode und der Wissenschaft, und ein andermal des Sprunges aus ihnen heraus in ein glückhaftes, unwissenschaftliches, genial oder paradox pfuschermäßiges oder intuitives Handeln eine Abirrung von der eigentlichen Krankengeschichte wäre, – die methodische sowohl wie die irreguläre Therapie *gehört* notwendig *auch* zur eigentlichen Krankengeschichte. Aber dies Verschwinden der eigentlichen und wesentlichen Entscheidungssituationen aus der Krankengeschichte bedeutet in jedem Fall gesteigerte Gefahr, Unsicherheit, Mahnung zur Vorsicht und Rücksicht, Mahnung zur Rückkehr in das eigentliche Moment. Völlige Gewöhnung an Methode, völliges Sicher- und Festwerden in Handlungs- und Behandlungstypen ist für Arzt wie Kranken entscheidende Gefahr der gänzlichen Versickerung der wirklichen Erfolgsmöglichkeit. –

Wie also können sie beide sich zur Innehaltung der eigentlichen Krankengeschichte erziehen, wie ihr immer nahe bleiben, wie nach der Abirrung zu ihr zurückkehren? Die Abirrung von der eigentlichen Krankengeschichte kann gleichermaßen aus Befolgung wie aus Verletzung der ärztlichen Pflichten, aus Ermüdung wie aus Kräfteüberschuß im Tun entspringen. Weder ein ethisches noch ein energetisches Postulat ist Wegweiser zu ihr. Ein *Wirkliches* ist darzustellen und sichtbar zu machen, nicht ein Verbotenes, dies ist die erste der zu lösenden Aufgaben. Freilich: zuletzt erweist sich gerade das „Wirkliche" als ein Gebotenes. Dies Wirkliche entsteht und entschleiert sich, wie schon gesagt wurde, am leichtesten und deutlichsten in einer Genossenschaft von Kranken und Arzt. Es entsteht aber nicht in den Gesetzen von Zeit und Raum, Ursache und Wirkung, Motiv und Entschluß, sondern hinter ihnen allen. Aber nicht so hinter ihnen, wie in einer Truppe ein Mensch hinter dem anderen steht; dieser könnte ebensogut vor ihm stehen. Auch nicht so wie jemand unsichtbar hinter einer Mauer steht, die unübersteigbar wäre; die Annahme, daß hinter allem erfaßbaren pathologischen Geschehen und hinter allem ärztlichen Handeln noch unbekannte Lebenskräfte walten, mag richtig sein, aber das meinen wir nicht. Wenn man etwa sagt, der Arzt könne nur der Natur helfen, *heilen* müsse diese sich selbst, oder wenn man meint, daß auch im Arzt außer dem Gewußten, Gelernten und Er-

fahrenen noch eine unfaßbare Kraft stecken müsse, so können wir alles dieses nicht geradezu widerlegen, aber doch auch nicht planlos und bloß gefühlsmäßig behaupten – welchen Täuschungen, welchen Niederlagen wären wir unterworfen, wollten wir solche dunkle Kräfte und solch unfaßbaren Drang wirklich und ernstlich *einsetzen* in das Gefüge unserer Überlegungen, unseres Handelns. Solche Annahmen von Lebenstrieben, Selbstheilungen, magischen oder dämonischen Naturkräften haben zwar auf einer gewissen Stufe der Erfahrung den Rang verbindlicher Erkenntnis. Aber sie haben, verglichen mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, weder höheren noch geringeren Anspruch, die Wirklichkeit der eigentlichen Krankengeschichte auszudrücken. Wo von dieser die Rede ist, da müssen wir uns abwenden von jener magischen, dämonischen, vitalistischen, irrationalen, überhaupt von jeder substantiell und ernst genommenen Hinter- und Unterwelt, welche das Vorrecht genösse, stets und unabänderlich dem Lichte und der Vernunft entzogen zu bleiben und so einen unberührbaren Freiplatz gegenüber den Ordnungen des Geistes besäße. Niemals kann das ungöttliche Geheimnis des Triebes oder Dranges und der losgelöst umherströmenden Schöpfungskraft eine besondere Verehrung oder Demut heischen. Wir wissen, daß Hingabe an diese puren Kräfte ebensowohl Beglückung schenkt, wie ihre Übermacht Angst bedeutet. Und wir wissen, daß Form und Gesetz sowohl ein Gebotenes, wie ein Verbotenes sein können: es kann ihre Erfüllung, aber auch ihr Bruch aufgegeben sein. Das Vermögen der Erkenntnis ist den unsichtbaren Gewalten des Triebes und Dranges wie den sichtbaren der Normen und Gesetze nicht feindlich entgegen sondern eingeboren: die wahre Intelligenz will dasselbe wie sie.

Im Gebrauch *dieser* Intelligenz erfährt der Kranke und sein Arzt nun jene *Stufen der Erfahrung*, welche die „eigentliche Krankengeschichte" aufbauen. Gewiß kann der Kranke auch ohne Arzt sie durchschreiten; dann ist er sein eigener Arzt: eine seltene, kostbare Fähigkeit zur Selbstbegegnung, an der wir für die gegenwärtige Aufgabe aber nichts wesensmäßig anderes lernen würden, als an der zugänglicheren und alltäglichen Geschichtsbildung in der Beziehung zwischen Kranken und Arzt.

In einer solchen Betrachtung soll es sich aber immer von selbst verstehen, daß, was die Wissenschaft gefördert hat und die Kunst lehrt, dem Arzte auch zur Verfügung stehe; daß er gelernt habe, daß, wie und

was mit den Blättern des Fingerhuts gewirkt werden kann, wann und wo eine bestimmte Operation möglich, nötig, nützlich oder wahrscheinlich das beste Mittel ist. *Über* den vorzüglichsten Bestand der Lehre *hinaus* muß dann der ärztliche Gedanke entwickelt werden, und es soll als selbstverständlich gelten, daß mit dem lehrbaren Wissen von den pathologischen Naturvorgängen und den erprobten Behandlungsmethoden nicht alles genannt sei. Mit einem Worte: die Grenze der Medizin soll so verlegt werden, daß sie auch noch das Gebiet der eigentlichen Krankengeschichte umfaßt. Es soll kein Leiden, keine Not geben, welche sie nicht umfasse, sie soll sich an diesem ungeheuren Umfang wenigstens im Geiste erziehen und ihr Auge üben an der Totalität alles dessen, was Hilfe fordert. Sie soll die Grenzen der Fakultäten für einen Augenblick niederlegen und sich öffnen für den ursprünglichen Zusammenhang aller Not des Menschen. Denn nur von hier aus kann sie ganz offen und frei werden, um die Erfahrung in sich einzulassen, welche hinter den Beobachtungen der Schule den Kern der eigentlichen, der wirklichen Krankengeschichte sichtbar, einsehbar macht. Diese Erfahrung und ihre Stufen kann sich nicht in anderen Geboten und Gesetzen bewegen als das menschliche Leben überhaupt, und man kann Gesundheit wie Krankheit nur von einer Erfahrung des Lebens aus verstehen, nicht aus sich selbst. Die Geschichte einer Gesundheit ist der einer Liebe, eines Werkes, einer Gemeinschaft oder Freundschaft ähnlicher und wesensverwandter als etwa dem Ablauf einer chemischen Reaktion oder dem Vorgang einer physiologischen Erregung. Gesundheit hat mit Liebe, Werk, Gemeinschaft und Freundschaft die Bejahung gemeinsam, die eindeutige Richtung, die nicht umgekehrt werden kann. Man darf nicht Arzt sein und irgendwo oder -wann die Gesundheit, und mit dieser das hierseitige irdische Leben verleugnen oder entwerten, und es genügt nicht, die ärztliche Aufgabe negativ als Bekämpfung der Krankheiten zu umschreiben. So kann man die Fehler jener Ärzte auch ausdrücken, indem man sagt: es war kein positiver Begriff der Gesundheit da, welcher die eigentliche Krankengeschichte zu erkennen, sie tüchtig gemacht hätte. Es genügte nicht zu sagen: „Es ist nichts da" oder „Es ist etwas Nervöses da" usw.

Wir können jetzt zusammenfassend auch sagen: weder der moralische Eifer, noch die Fülle der Energie, noch die auf den Gebrauch der Intelligenz verzichtende Anerkennung und Verwertung anonymer vitaler oder

magischer Kräfte oder Geheimnisse, noch der intelligente Gebrauch naturwissenschaftlicher Erkenntnis kann die Erfahrung der eigentlichen Krankengeschichte herbeischaffen. Diese vielmehr beruht auf der erfahrenden Einsicht in die *geistbestimmte Wirklichkeit des Menschen.* Alle jene Mittel der rationalen oder irrationalen Heilkunde, mögen sie sich nun der Arzneien, der physikalischen Kräfte oder des Wortes bedienen, haben zwar je nach Umständen ihre unverrückbare Stelle in der Krankengeschichte, aber nicht sie als bloße Mittel machen diese Geschichte „eigentlich", sondern die in Erfahrungsstufen vollzogene Annäherung an die Lebenswirklichkeit des *geist*begabten Menschen.

Welches diese Stufen seien, das hängt von Art und Umfang des Leidens und von Art und Umfang der ärztlichen Beziehung ab. Von der Stufe des Wissenszweifels bis zur Stufe des Wissensverlustes, von der Stufe der Lebensbeschränkung bis zur Stufe der Lebensverneinung reicht der Notstand menschlichen Wesens. Und in der ärztlichen Beziehung entstehen so die Formen des Schutzes, des Haltes, des Gegensatzes, der Ergänzung, der Liebe, der Bewährung. Auf allen diesen Stufen der Leidens-, Krankheits- und Heilerfahrung bewegt sich wie jede Krankengeschichte so auch die, welche hier nur Beispiel war.

Es sind also konkrete Gestalten der Not, denen ganz bestimmte Gestalten der ärztlichen Zuwendung entsprechen; daß diese Zuwendungen aus der Not und dem Mangel entspringen, gibt ihnen ihre eigentümliche Sonderstellung gegenüber allem, was der Fülle und der Lust entspringt. Was schenkt und schmückt, spielt und dichtet, das fordert nicht Wissenschaft und erzeugt nicht Medizin, sondern flieht diese. Nur der Mangel ruft diese beiden herbei, die damit auch in die engste Verwandtschaft kommen: alle Wissenschaft kann als eine Medizin, als Folge eines Notstandes betrachtet werden, und die Wissenschaften sind den Arzneien näher verwandt als den Künsten.

Von hier aus läßt sich unser Begriff der Krankengeschichte noch näher bestimmen. Die Fehler jener Ärzte waren Wegwendungen von der *eigentlichen* Not und damit und im gleichen Akt Zuwendungen zu notfremden Ordnungen, Werten oder Begriffen. Die Diagnose „nichts Rechtes da" bedeutet Wegwendung vom Eigentlichen *durch* Zuwendung zu einem (an sich, d. h. objektiv richtigen) Maßstab der normalen Anatomie, der in diesem Augenblick keinen ärztlichen Wahrheitsgehalt besaß. Die Dia-

gnose „nur nervös" bedeutet Wegwendung vom Eigentlichen *durch* Zuwendung zu einem Wertmaßstab, der politisch gültig und im Interesse eines tüchtigen Gemeinwesens richtig, aber ärztlich doch falsch war; wie Plato etwa die ärztliche Behandlung der Minderwertigen mißbilligt und damit die ärztliche Ordnung mit der politischen erschlägt. Das Urteil „bloße Einbildung" kann auch Wegwendung *zur* erkenntnistheoretischen Ordnung sein und im Munde des Arztes doch ein Abfall von *seiner* Kategorie werden; ganz ebenso wie in einem anderen Falle von organischer Erkrankung (wie etwa im chirurgischen Stadium unserer Geschichte) die Diagnose „nur nervöse Störung" der Abfall in die psychologische Kategorie und eine verhängnisvolle Wegwendung von der nunmehr ärztlich richtig gewordenen anatomischen Objektivität wäre. Wir sehen, daß die ärztliche Ordnung überall *quer* durch die Ordnungen des Staates, der Wissenschaft, der Erkenntnistheorie und der Logik gehen kann. Weil die „Not kein Gebot" kennt und weil sie die Wegwendung von anderen Werten und Interessen fordert, ist sie *unauflösbarer* Widerspruch gegen Ordnungen anderer Herkunft! Von hier aus ist allein zu verstehen, daß die eigentliche Wahrheit einer Krankengeschichte nur erfahren, nicht bewiesen, nur in einer *Deutung* ausgesprochen, nicht in einer Beobachtung nachgeprüft werden konnte; nicht in der Summe einzelner Beobachtungen oder sie verbindender Kausalurteile ist sie demonstrierbar. Denn alle einzelnen Beobachtungen und Kausalurteile gehören in andere Ordnungen der Erkenntnis als die Noterfahrung sie erzeugt. Das gilt von dem naturwissenschaftlichen System der Medizin ebenso wie von dem psychoanalytischen; sie beide schaffen andere Ordnungen und damit auch unwillkürlich andere Bilder von der Wirklichkeit des notleidenden Menschen. Wie können sie dann aber mit dieser Wirklichkeit Berührung haben? Eben nur durch Berührung und nur durch *Nur-Berührung:* sinnlicher Kontakt mit der Natur in Raum und Zeit, seelische Berührung mit dem Menschen in Empfinden und Tun legitimiert allein ihre Einsichten. Diese *Berührung in der Erfahrung* ist also die via regia zur wirklichen Welt, und durch sie, und *nur* durch sie haben jene Wissenschaften Anteil an der eigentlichen Krankengeschichte, an ihrem wirklichen Menschen. In dem Augenblick, wo der urteilende Geist sich entfernt vom Momente der erfahrenden Berührung, wo er den Menschen bloß vorstellt im Raum, als räumliches Gebilde, in der Zeit als ablaufenden Vorgang, ihn bloß denkt

als Seele, als Ich oder als Charakter – in diesem Augenblick entsteht eine falsche Lehre vom Menschen. Er wird dann gedacht als ein Wesen von Größe, Oberfläche, Gewicht, Funktion, Trieb, Bewußtsein, Eigenschaften und Fähigkeiten aller Art. Alle diese Erkenntnisformen sind, zu ontologischen Urteilen umgebildet, sogleich auch Fehlurteile, Falschbilder geworden. Nach ihnen wäre der Mensch ein Wesen in Grenzen des Raumes und der Zeit; er ist aber unbegrenzt, sowohl im Raum wie in der Zeit, und ist vielmehr selbst Grenze. Nach ihnen wäre ein Mensch auch *ein* Wesen der Zahl nach, hätte ein Bewußtsein der Identität nach – als ob er nicht sich teilte und zeugte, als ob er nicht wüchse und zerginge, als ob er sich nicht *wandelte*. Wie eine Möwe ist er zwischen den Elementen, bald in die Lüfte steigend, bald ins Wasser tauchend, eigentlich zwischen beiden nur den Spiegel streifend. Wie auch sie vielleicht ist der Mensch Fleisch und Geist, *durch* beide, *in* keinem; überall ist eines durch das andere, nie ist eines allein. Hier also entsteht eine Lehre der Erfahrung, deren „Anfang" ein *immerwährender* in der Berührung von Hand und Auge, von Ohr und Seele sein muß; eine Lehre von der Weggenossenschaft von Arzt und Patient nicht trotz und gegen Technik und Rationalisierung, sondern durch und mit diesen. Es wird dann sichtbar das Urphänomen in allem pathologischen Geschehen: die Verknüpfung von Krankheit und Wahrheit, von Leiden und Wissen. Es wird dann zu überwinden sein die gleichsam noch immer heidnische Anschauung von der Krankheit als dem Bösen, Fremden, Zufälligen, als dem vom „Gott" der Notwendigkeit oder dem Zauberer Zufall Geschickten; statt dessen wird Krankheit nichts anderes sein als jenes „Seufzen der Kreatur", als jener freilich „notwendige", aber *nur* zu Gott hin gewendet, auf Gott hin gedacht notwendige, vor keiner Welt und vor keinem Gesetz der Natur notwendige Zustand seiner Geschöpfe. Nicht als ob wir krank sein *müßten*, um zu lernen, nicht als ob die Frucht vom Erkenntnisbaum die *Ursache* der Krankheit sei. Sondern: Krankheit ist wirklich die von Fall zu Fall geschehende Anerbietung eines Wissens um die Wahrheit. Von *hier* aus darf man sich wohl so ausdrücken: Krankheit ist erfahrbar als dies, daß durch ein Körpergeschehen eine Bewußtseinsentwicklung geschaffen wird. Aber man muß dazu sagen und sagt damit dasselbe, daß Krankheit als ein durch eine Bewußtseinsentwicklung geschaffenes Körpergeschehen erfahrbar sei. – Auch unsere Heilkunde ist als ein

geistiges Geschehen nur dies, daß, was im kranken Menschen geschieht, im Arzt geistig wiederholt und so seiner letzten Bestimmung zugeführt wird. Krankheit ist ein Examen, aber auch ein Unterricht; es wird geprüft, aber auch mitgeteilt.

Wissen und Wissenschaft gehört zur Medizin, weil man die Krankheiten dann besser beherrschen kann. Aber man kann sie doch nur besser beherrschen, weil sie selbst vom Geschlechte des Wissens und Nichtwissens sind, weil Krankheiten Bestandteile der Wissenswerdung, des Wahrheitsweges sind. In diesem Sinne gehört der Zustand und Beruf des Arztes mit zur Krankheit; er ist ja nur Arzt, wenn er am Patienten krankt, wenn dessen Krankheit sich in ihn hinein fortsetzt und seine Organe mitergreift.

Der „Sinn der Krankheit" ist nur vom Kranken aus realisierbar, vom Arzt aus darf er nicht gefordert werden. Dem Kranken darf dieser Sinn *nur* ein Heil, dem Arzte *nur* eine Not sein.

Moraltheologische Grausamkeiten wie die, daß Krankheiten von Gott gesandt seien, damit jemand an ihn glaube, haben wirklich nur dann eine Wahrheit, wenn der Glaube auch wirklich gesund macht, wenn ein pathologischer Organprozeß heilt, oder stillesteht, indem ein Mensch seine Wahrheit findet; wenn das Wunder im eigentlichen und wörtlichen Sinn geschieht. Wenn das Geglaubte auch ein wirklich Erkanntes ist. Eine sonderbare Form des Nichtglaubenwollens besteht darin, daß man vom Wunder die Paradoxie, das Abergläubische verlangt: es soll zu den Naturgesetzen im Widerspruch stehen, es soll die geltenden Naturgesetze umstoßen – als ob die Umstürzung solcher Ordnungen göttlicher wäre als ihre Bewährung.

EDITH KLATT

ÜBER KRANKSEIN UND HEILEN

Wer ist krank? Wer an irgendeiner Stelle seines Leibes oder Wesens so getroffen wurde, daß sein Gleichgewicht erschüttert ist, daß er Ruhe braucht – und vielleicht auch Pflege – um wieder ins Gleichgewicht zu kommen.

Wodurch kommt man wieder ins Gleichgewicht? Von selbst oder durch andere. Es gibt Kranke, die sich „zurechtschlafen", die Alleinsein, Einsamkeit brauchen und in dieser Einsamkeit dasjenige aus sich selber heraus schaffen, was ihr Gleichgewicht wiederherstellt. Wobei zu beachten ist: Nicht etwa das, was ausgeschieden wird, was gewissermaßen „zu viel" ist oder „heraus muß", ist die Krankheit. Man kann verschlackt sein – solange man das Gleichgewicht in der Hand behält, bleibt man „auf dem Damm". Erst die Erschütterung, die den Boden unter den Füßen wegzog und die Herrschaft über das Leben aus der Hand nahm, lockert zugleich die Herrschaft über jene Abbauprodukte. Die spuken dann im Körper herum und machen die Krankheit „schlimm" und „gefährlich", aber sie sind nicht die Krankheit. Deshalb wird man auch durch reine naturgemäße Lebensweise zwar sich durchaus davor schützen können, daß man sehr viele Abbauprodukte mit sich herumschleppt, und wird die Krankheit – wenn sie ausbricht – leichter, körperlich erträglicher gestalten können, man wird aber nicht auf diese Weise die Krankheit aus der Welt schaffen. Solange der Mensch sein Gleichgewicht hoch über der Erde auf seinen Beinen und hoch über den Tatsachen des Lebens auf seinem Tun und Willen balanciert, wird er Erschütterungen dieses Gleichgewichts, also Krankheiten, ausgesetzt sein.

So gibt es also zweierlei Kranke: solche, die die gleichgewichtserhaltende Kraft aus sich selber produzieren, und solche, die darauf angewiesen sind, daß ihnen von andern Menschen dabei Hilfe geleistet wird. Diese „Heiler" – was sind das für Menschen? Es sind einige unter ihnen, die nur für einen bestimmten Andern oder für einen bestimmten Menschentypus Heilkräfte bereit haben. Und es gibt solche, die vielen verschiedenartigen Menschen Kräfte zuströmen lassen können. Einen Heiler für alle Menschen gibt es wohl nicht. Und so ist „*allgemeine* Menschen*liebe*" wohl eine biologische Unmöglichkeit, denn Gefühle, die die Allgemeinheit umfassen, können nur aus dem Geistigen, nicht aber aus dem Biologischen stammen.

Wohlgemerkt, es ist die Rede von „Heilern", Heilanden, nicht von Ärzten und Medikamenten. Diese letzteren sind überall da am Platze, wo es sich nicht um die Krankheit des Betreffenden handelt, sondern um eins seiner Leiden. Um eins vielleicht, das an einer bestimmten Stelle seines Körpers unerträglich geworden ist und auf eine andere Stelle geschoben werden soll, eine, die leichter oder mehr ertragen kann. Oder auch dort, wo es sich um allgemeine Reinigungsprozesse handelt. Diese einzelnen Formen und Anfälle des Leidens können durch Arzneikuren abgeschwächt und gelindert werden. Die wirkliche Krankenheilung dagegen ist ein Wunder, das selten und nur unter besonderen Umständen geschieht.

Wie geschieht das Wunder? Es erfordert einen Kranken, der seine Krankheit bis ins letzte hinein aufgenommen, begriffen und ausgekostet hat. Der weiß, was sie bedeutet. Und der über den Zustand, aus dem sie kam und nötig war, hinausgewachsen ist und nun neue Kraft hat zu einem weiteren Leben mit anderen Bedingungen und anderen Nöten. So tief im Wissen muß das alles verankert sein, daß das dunkle Wort „Glauben" es trifft. Es muß ein im tiefsten Herzen lebensgläubiger Kranker sein.

Und der Heiler? Der Heiler ist stets ein Mensch, der selber aufs tiefste in seinem Gleichgewicht bedroht ist. Und deshalb um alle diese Dinge aus eigenster Not weiß. Der ein feines Gefühl für Gleichgewichtsverschiebungen hat und sie beim andern spürt, fast ehe sie geschehen, jedenfalls aber lange, bevor sie gröberen Augen sichtbar sind. Der also in diesem bestimmten gewissen Sinne „weissagen" kann, weil er an dieser einen Stelle ganz sicher weiß, was kommen muß. Und dem außerdem an einer Stelle seines Wesens Kräfte überquellen, die er abgeben muß, um das eigene tief bedrohte Gleichgewicht zu halten. Es mag dieses ein einmaliges oder dauerndes Überquellen an einer oder an mehreren Stellen seines Wesens sein. Entscheidend ist, daß der Heiler den Kranken, der von ihm diese Kräfte entgegennehmen muß, genau so nötig hat und genau so sucht wie dieser ihn.

Und wie geschieht das Wunder? Indem die Kraft von einem ausgeht und in den andern einfließt und beide davon tief körperseelisch berührt und betroffen werden.

Wie ist die Lage des Kranken, der den Heiler nicht findet? Er wartet, verschiebt die Krankheit und wird suchen gehen. Er wird andere ungeeignetere Persönlichkeiten finden, vielleicht sich ihnen öffnen und dann an der ausgebliebenen Heilung, an dem vergeblichen Sichgeöffnethaben tiefer leiden und schwerer tragen als vorher an der Krankheit selbst. Wie Verblutete und Geschändete sind solche Kranke, die sich verführen ließen, die sich vertrauend geöffnet und entblößt haben, ohne daß das Wunder kam. Denn ihre Gläubigkeit ist von so hinreißender Wucht, daß sie vieles mitreißt, und es kann tödlich sein, wenn sie verschüttet wird.

Andrerseits: was geschieht dem Heiler, wenn er den gläubigen Kranken nicht findet? Andersartige, aber ebenso unerträgliche Not. Er wird auch suchen gehen müssen. Sind nicht alle Heiler und Heilande von Mensch zu Mensch gewandert? Und was geschieht, wenn sie den Gläubigen nicht finden? Sie werden sich verschließen und hart werden an dem Übermaß der sich in ihnen stauenden Kräfte oder sie werden sich verschwenden an Unwürdige, Unpassende, und an dieser sinnlosen Verschwendung zugrunde gehen. Denn sie sind angewiesen darauf, diese Kräfte abzugeben und dafür das diesen Kräften gleichwertige Äquivalent, eben jene dunkel mit „Gläubigkeit" bezeichneten Strahlungen, aus dem andern zu empfangen für ihr eigenes Leben.

Nochmals zu sagen ist: Es handelt sich bei diesen Ausführungen nicht um einzelne Erkrankungen und um das Wiederleistungsfähigmachen von leidenden Patienten, sondern um die Krankheit des Glaubenden und um die Heilung durch den, der seiner seelischen Zugehörigkeit nach dafür bestimmt ist.

Es mag das zunächst so scheinen, als ob da noch eine Lücke gelassen ist, als ob es außerdem noch darauf ankäme, daß der Kranke und der Heilfähige – der also auch in anderer Weise seinerseits desselben Wunders bedürftig ist – noch im rechten Zeitpunkt zusammentreffen müssen, da ja alle biologischen Abläufe irgendwie an die Zeit gebunden sind und nach einem innerlich bestimmten Zeitpunkt nicht mehr möglich sind. Wir sehen aber überall, daß dieser Faktor nicht so wichtig ist, ja fast vernachlässigt werden kann. Denn die Labilität des Wesens an ganz bestimmten Stellen ist ja jedesmal von Anbeginn im Bauplan des ganzen Menschen festgelegt. Jeder kennt diese Stellen, wenn er sie auch nicht bewußt weiß. Und jeder sucht sowieso stets heimlich und unterirdisch den andern, „der unsere Hilfe ist in unserer tiefsten Not", wie es in dem Kirchenlied heißt, oder „der meines Wesens Quellen öffnet, daß mir das Herz überfließt", wie die Liebeslieder aller Zeiten singen. Und inzwischen hilft sich jeder so gut er kann mit der Hilfe, die Medizin und Lebenstechnik bieten können. So ist die Möglichkeit, daß das Ereignis eintreten kann, auf eine verhältnismäßig sehr große Zeitspanne verteilt. Und währenddessen geht das Suchen immer weiter, fließt wie ein unterirdischer Strom unter allem andern Leben dahin. Und dieses Suchen zieht den andern an – den Heiland oder den Gläubigen. So daß sie sich treffen müssen. Es ist, als ob die Zueinandergehörigen wie Sender und Antenne durch das Medium verbunden sind, in dem das Wunder sich vollziehen kann. Und als ob sie voneinander Kunde hätten durch eine eigens nur auf sie beide abgestimmte Wellenart, die durch alle andern hindurchgeht, ohne sie zu berühren.

JOSEPH WITTIG

SCHWEIGENDES WARTEN

Das Verhältnis der Wissenschaften zu ihren Gegenständen ist von jeher als ein Darumherum erkannt worden. Ihre Gegenstände sind wirklich Gegen-Stände: Sie stehen ihnen gegenüber, wenn nicht gar ihnen entgegen, locken sie in ihre mittelbare Nähe, wehren sich aber gegen unmittelbare Annäherung. Die Wissenschaften selber machen es so, sobald sie zu Gegenständen, z. B. einer Geschichte dieser oder jener Wissenschaften oder einer neuen Wissenschaft werden sollen oder wollen. Es ist wie ein Spiel, dieses Locken und Wehren, aber keine Tändelei; immerhin vergleichbar dem Spiel junger Tiere, in dem sich die Kraft und Gestalt zeigt und vermehrt und vollendet. Von der Wissenschaft bis zu ihrem Gegenstande bleibt es immer so weit wie von der Umfriedung des Tempels bis zum Heiligtume. Wer sich immerfort an der Umfriedung festhalten will, bleibt zwar nahe dem Heiligtume, gelangt aber nie hinein, und wer ewig wissenschaftlich bleiben will, bleibt ewig ausgeschlossen von dem, was er mit heißer Begier umwirbt und erforscht. Es ist ein Sprung notwendig, und es ist ein Raum zu überwinden, der genau dort beginnt, wo die Wissenschaft endet. Es ist aber so, daß in dem Heiligtum Kräfte sind, die ausreiten können und über die Grenzen der Wissenschaft hinweg einholen, wen sie wollen oder wen sie müssen, damit er am Gastmahl Gottes teilnehme.

Es ist wie ein „Drüben und Hüben" gleich dem vom Jenseits und Diesseits. Die Leute meiner Heimat sprechen oft: Es ist von da drüben noch niemand herübergekommen und hat uns was erzählt, wie es dort ist. Das sagen sie, obwohl sie an Jesus Christus glauben und daß er vom Jenseits ins Diesseits gekommen ist. Das scheinbar ungläubige Wort ist ein tiefgläubiges Wort: noch keiner konnte mit wissendem Wort die Brücke spannen; die Wissenschaft gehört ganz und gar zum Diesseits. So ist ein Himmel in allen Dingen, aber unsere Wissenschaft reicht nicht bis zu ihm. Kein Wissen vom Brot kann uns ernähren, wir müssen es essen; und daß wir es essen, kommt von keiner Wissenschaft her, sondern von einem Ruf des Brotes nach uns und von einem Ruf aus uns nach dem Brote, von dem schweigenden Warten aufeinander. Wenn einer noch kein Brot geschmeckt hat, kann ihm keiner sagen, wie es schmeckt; schriebe er auch die dicksten Bücher über die Wissenschaft vom Brote. Und die es geschmeckt haben, können es einander auch nicht sagen. Es gibt keine Worte dafür, sondern nur den Geschmack. Wenn sie aber gegessen haben, reihen sie das Brot unter die eßbaren Dinge, erkunden seine Entstehung und Zusammensetzung, sorgen für die beste Art der Zubereitung, begründen die Wissenschaft vom Brot. Die Wissenschaft ist der Dank des menschlichen Geistes für den Gegenstand, den sie behandelt.

Wir wissen aus alten, heiligen Quellen, daß im Bereich der geistigen Schöpfung eine Empörung war. Die Wissenschaft tritt aus der Rolle der Dankenden heraus und stellt sich als die Gebende hin. Und wir Menschen ließen uns betören, und was sie nur danksagend umgeben konnte, nahmen wir von ihr als Gabe an. Sie

verdeckte den Geber und verdeckte die tiefen Gründe, aus denen die Gaben kommen, und wir wähnten, mit wissenschaftlichen Methoden alles erreichen zu können, was doch Reich Gottes war.

Nun ist aber die Zeit der Erlösung gekommen. Die geschaffenen geistigen Mächte ordnen sich wieder an der rechten Stelle ein; es verziehen sich die Nebelgebilde, die uns die wunderbaren Abgründe Gottes verbargen; wir werden über die Grenzen der Wissenschaft hinweg ins Allerheiligste gezogen; aus toter Wissenschaftlichkeit, Geschäftigkeit und Gesprächigkeit kommen wir in den Raum des schweigenden Wartens und spüren, daß er erfüllt ist mit der Kraft, die wir bisher im Reden und Zureden und im berechnenden Tun gesucht haben. Die Erziehungswissenschaft bekennt sich auf einmal freudig zu dem Worte: „Der Mensch, das Geschöpf, das Geschaffenes gestaltet und umgestaltet, kann nicht schaffen. Aber er kann, jeder kann sich und kann andere dem Schöpferischen öffnen. Er kann den Schöpfer anrufen, daß er sein Ebenbild rette und vollende."

Es ist eine Erlösung für den Menschen, daß er nicht Gott sein muß, sondern daß er sich als Geschöpf wiedererkennen und auf Gottes Werke warten darf. Alles andere ist Verzweiflung für ihn. Keine Wissenschaft endet so leicht in Verzweiflung wie die Erziehungswissenschaft; darum gelangte auch keine sobald zur Erlösung, daß sie Gottes Last auf Gottes Schultern lassen dürfe und daß sie keine andere Aufgabe habe, als Gottes Werk zu erkennen und zu verkündigen und darzustellen.

Nichts in der ganzen Schöpfung ist so unerlöst, so nervös und zapplig gewesen wie die Menschen, und von diesen wieder keiner so wie der Erzieher. Es haben die Berge und Täler, die Flüsse und die Sandwüsten, die Felder und die Wälder, die Pflanzen und die Tiere alle ihre Aufgabe und ihre Stunde, aber die ganze Natur ist ein einziges schweigendes Warten. Der Mensch wird sagen, er stehe über der Natur. Aber steht nicht Gott noch über ihm? Und ist er nicht unendlich mehr als die Natur ein schweigendes Warten? Und zwar nicht aus irgendeiner Passivität heraus; er wollte das langsame Wachsen; er wollte die schier ewig langen Stunden. Keines Menschen Geduld hätte dazu hingereicht, an eine solche Langsamkeit auch nur zu denken. Der Mensch sinnt immer nur auf Überwindung der Wartezeiten; Gott hat sie geschaffen, er muß sie lieb haben; sie müssen etwas sein, wofür wir gar kein Organ haben.

Warten ist kein untätiges Beiseitestehen; es ist die Tat: zu sein. Wie dem Schiläufer, so ist es dem Menschen leichter, von einem Ort zum anderen, von einem Wort zum anderen, von einer Tat zur anderen zu rasen, als plötzlich stillezustehen. Und jeder Pädagoge wird bezeugen, daß eine viel geringere Seelenkraft notwendig ist, immer wieder zu reden und zu ermahnen, schnell zu strafen und oft zu lohnen, als schweigend zu warten. Seine ganze Natur bäumt sich dagegen auf. Und doch weiß ein jeder, daß das schweigende Warten die gewaltigste Pädagogik ist.

Es ist die Tat, zu sein, und das Sein hat allein erzieherische Kraft; zum Sein empor ringt sich alles Werden. Alle reifgewordenen Menschen denken gern an das schweigende Warten ihrer Erzieher; sie wissen, daß sie in diesen Stunden gewachsen

sind. Die Rede des Erziehers ist notwendig, aber sie vermittelt nur tropfenweise, was das wartende Schweigen meeresweise gibt. Es muß eine Kommunikation sein in der ganzen Menschheit. Der Gedanke des Corpus Christi mysticum muß einen biologischen Unterbau haben, eine „heidnische Vergangenheit". Irgendwie lebt und wird und ist der Mensch im Mitmenschen. Da sind Kanäle, durch die in lautlosester Stille die Erziehung geht; sie scheinen untätig zu werden, sobald das Wort die Kräfte des Erziehers aufbraucht, dann aber wieder reichlich zu fließen, sobald der Erzieher zum schweigenden Warten übergeht.

Diese lebenswirtschaftliche Verbundenheit der Menschen untereinander macht jeden Menschen zum Erzieher seiner Mitmenschen. Ich habe, unter dem Volke lebend, Gelegenheit zu beobachten, wie stark sich die Menschen erziehen durch schweigendes Warten. Jedes *Wort* erzieherischen Klanges würde als Beleidigung gelten und jahrelange Feindschaften erzeugen. Aber das stille Warten – „Die Nachbaren erwarten von mir, daß . . ." – hat ganz starke erzieherische Wirkung, und jeder Erfolg dieses Wartens stärkt die Volkseinheit und den Frieden. Das Warten ist mehr als das, was man in der Pädagogik unter der Überschrift „Das gute Beispiel" behandelt findet. Es fließt von Mensch zu Mensch als Kraftstrom, ist nicht nur ein Bei-Spiel, nicht nur das Vorhalten eines Idealbildes, nicht nur ein Stern, auf den die Augen sich richten, auch nicht nur ein Fordern, sondern ein Geben und Erfüllen. „Die Mutter wartet ihres Kindes", wenn ihr Blutkreislauf auch noch ihr Kind durchrinnt, und dann, wenn sie es stillt, da rinnen noch die Ströme fühlbar oder sichtbar; sie hören nicht auf zu rinnen zwischen Menschheit und Mensch, sie werden nur unsichtbarer. Der Geist der lateinischen Sprache hat hier ein tiefes Geheimnis aufbewahrt; er bildete das Wort „Interesse", und wir haben es – freilich bis zum Überdruß – aufgenommen und sagen, daß wir ein Interesse haben an unseren Mitmenschen. Das kann nun gar nicht wörtlich genug gefaßt werden; im Ursprung der Sprachen galt auch immer nur der wörtlichste Sinn, und erst als der Geist der Lüge in das Paradies der Sprache eingedrungen war, verloren die Worte den ersten Sinn. Wir haben ein „Sein innerhalb" derer, die unser Interesse haben, ein schweigendes, ruhendes Sein. Wird dieses Sein aber ein Tun, ein Inter-ficere, so warnt der Sprachgeist: er hat diesem Worte die Bedeutung „Töten, Vernichten" gegeben.

Das wartende Schweigen verträgt sich mit stiller Rede und regelmäßigem Unterricht, ja es gebiert zur rechten Stunde das rechte Wort. Ich möchte aber nicht sagen, wie lange die rechte Stunde auf sich warten läßt, denn ich stehe vielleicht allzustark unter dem Eindruck, daß besonders in geistigen Prozessen die Wartezeiten sehr lange sind. Neun Monate muß die Mutter warten, ehe sie ihr Kindlein gebiert. Ich glaube nicht, daß der Pädagoge sein Werk mit kürzerer Wartezeit tun kann. Aber sein Wort kann ihm in kurzer Zeit auf dem Antlitz stehen wie der Mutter die Mutterschaft, und der heilige Dienst beginnt.

Freilich, das schweigende Warten bezahlt kein Staat und keine Kirche und keine

Privatstelle; es füllt kaum ein Kapitel der wissenschaftlichen Pädagogik; es gewährt keinen Glanz vor der Welt und vor der Prüfungskommission; es verfällt sogar leicht der Schande des Quietismus und Passivismus; aber es ist doch wie der Segen der Nacht, in der die Menschenkörper zur Pracht der Mannesgestalten und der Frauengestalten emporwachsen; es ist wie der blaue Himmel, an dem zwischen allen von der Erde aufgestiegenen Wolken das Antlitz Gottes, sein Bild und Gleichnis, sonnenhaft leuchtet, so daß auch das Bild der Menschen sonnenhaft und gottähnlich wird.

MITTEILUNGEN

„Der romantische Versuch" von Margarete Susman ist die Einleitung eines Buchs über die Frauen der Romantik, das bei Eugen Diederichs in Jena erscheinen wird. „Das Geheimnis des ‚Und'" von Joseph Wittig war ursprünglich für eine Sammelschrift über das Thema „Student und Staat" bestimmt. „Das Werturteil im Geschichtsunterricht" von Ernst Simon ist ein Teil einer größeren Arbeit über diesen Gegenstand. Wittigs „Schweigendes Warten" ist der Zeitschrift „Das werdende Zeitalter" (VII. Jahrgang, 2. Heft) entnommen.

Den Beitrag von Schestow hat Hans Ruoff übertragen.

DATE DUE

UIC DEC 05 2005

UIC DEC 21 2005

UIC Rec'd APR 14 2006

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 541 604